اول ابريل سنة ١٩٦٧

المكتبة الثقافية
جامعة حرة
١٧٢

الحضارة العربية

الدكتور شكري محمد عياد



الثمن ٣ قروش

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر

اهداءات ٢٠٠٠

المهندس/ راداميس اللقانى

الإسكندرية

المكتبة الثقافية
جامعة حرة
١٧٢

الحضارة العربية

الدكتور شكري محمد عياد

دار
الكاتب العربي
للطباعة والنشر
بالقاهرة

تقديم

لم أكن لأفكر فى كتابة هذه الفصول لولا أن دعيت فى صيف سنة ١٩٦٤ (أو على الأصح فى شتائها ، فقد كنت فى ذلك الوقت أعمل مستشارا ثقافيا فى البرازيل) لالقاء عدد محدود من المحاضرات فى مركز الدراسات الافريقية والآسيوية بجامعة « باهيا » حول هذا الموضوع العريض العميق . فلا شيء أصعب تناولا ولا أكثر مزالق من الموضوعات العامة : ذلك أن الكاتب أو المحاضر مطالب فيها بأن يقدم خلاصة مركزة لمسائل لا يزال بعضها محل بحث وخلاف شديد . ويضاف الى هذه الصعوبة أن من تساق اليهم الكتابة أو الحديث فى هذه الموضوعات العامة هم غالبا من غير المتخصصين ، فليس للكاتب أو المحاضر أن يفترض فيهم علما سابقا بالموضوع ، أو على الأصح يجب عليه أن يفترض فيهم مجموعة من المعلومات الخاطئة هى فى الغالب حصيلة الرجل العادى عن كل الموضوعات العامة التى تقدم اليه محاطة بأساليب الاستهواء .

على أنى ، بعد أن فرغت من اعداد هذه المحاضرات

ثم القائها ، هجس فى ضــميرى أن لعلهــا كانت تستحق مابذل فيها من جهد • لا أستطيع أن أقدر قيمتها بالنسبة الى مستمعيها ،ولكنها كانت بالنسبة الى تجربة فريدة• كان على أن أتحدث عن حصيلة ثقافتى العربية الى جمهور غربى الثقافة . ومن هنا كنت محتاجا الى ان استخرج ــ جهد طاقتى ــ من بين حشد التفاصيل المتنوعة الممتدة عرضا على مجالات الحياة المادية والروحيــة وطــولا على مدى خمسة عشر قرنا من الزمان ، ما يبدو لى انه أعمق دلالة وأشد ثباتا . ولعلى لو كنت وقتها وسط مكتبــة زاخرة بالألوف أو عشرات الألوف من المجلدات عن الحضارة العربية فى شتى مجاليها وبيئاتها وعصورها لاستحال على أن أخط حرفا فى هذا الموضوع . ولكنى كنت ــ لحسن الحظ أو لســوئه ــ فى قلة من المراجع ، فأقنعت نفسى بأننى لن أستيطع ــ على كل حــال ــ أن أعطى أكثر ممــا عندى ، وأننى أقرأ منذ أكثر من ثلاثين عاما ولا اكف عن القراءة فينبغى أن يكون لدى ماأستطيع قوله عن الحضارة التى أنتمى اليها . وهكذا كنت أحاول أن أرسم صورة ساعد الزمن فى تحديد معالمها بابراز بعض الخطوط واخفاء بعض • وكنت أحاول أن أنظر الى هذه الصورة من موقع صــالح لأن يشــــاركنى جمهــورى فيه ، موقع الثقــافة العالمية المعاصرة التى تســـمح لأناس من أقصى الشرق وأقصى الغرب أن يتحدثوا لغة مشــــتركة • واكتشفت ــ لدهشتى ــ أننا حتى الآن لا نحيا حضــــارتنا كمــا

ينبغى ، وهذا أمر غريب ، لأن الحضارة ــ كما سنرى ــ ليست الا أسلوب حياة ، فكوننا لا نحياها يعنى بالضرورة نوعا من « ازدواج الشخصية القومى » علينا أن نتخلص منه سريعا • اننا لا نستطيع أن نستمر فى التفكير بأسلوبين : أسلوب لدراسة ماضينا وأسلوب لمعالجة حاضرنا ، ولا أن نعيش بكيانين : كيان روحى شرقى وكيان مادى غربى • وقد شعرت أن الفصول التى بين يدى القارىء اليوم كانت اطلالة صغيرة على عالم خال من هذا الازدواج ، ومن ثم وجدتها جديرة بأن أؤديها اليه فى صورة لا تختلف فى مجملها ــ وان مسها بعض التعديل ــ عن الصورة التى أحدثت فى نفسى ذلك الشعور •

وقد قلت اننى كنت فى قلة من المراجع ، ولكن هذا لا يعنى أن دينى كان قليلا لبعض الكتب الهامة ، بل ان العكس هو الصحيح • وفى مقدمة هذه الكتب « فجر الاسلام » و « ضحى الاسلام » و « ظهر الاسلام » لأحمد أمين » و « الفتنة الكبرى » لطه حسين ، و « تاريخ الاسلام السياسى » و « النظم الاسلامية » لحسن ابراهيم حسن ، و « الاسلام وأصول الحكم » لعلى عبد الرازق ، ومن أعمال المستشرقين : « العرب فى التاريخ » لبرنارد لويس ، و «تاريخ الشعوب الاسلامية» لكارل بروكلمان و «تاريخ الفلسفة فى الاسلام» لدى بور ، و «الحضارة

الاسلامية» لآدم متز ، و «الاسلام فى العصور الوسطى» لغون جرونباوم . وفوق ذلك كله كنز كل باحث فى الحضارة الاسلامية : مقدمة ابن خلدون . ومما يجب التنويه به أنى وجدت له ترجمة برتغالية كاملة اضطلع بها أستاذ برازيلى عربى جليل وهو الأستاذ جوزيه خورى ونشرتها دار مجاهدة وهى دار صفدى فى سان باولو .

شكرى محمد عياد

مفهوم الحضارة العربية

يعرف « ول ديورانت » الحضارة بقوله : « الحضارة نظام اجتماعي يعين الانســـان على الزيادة من انتاجـــه الثقافى » ، ومع أن هذا التعريف يوضح أن « الحضارة » مصاحبة للوجود الاجتماعى للانسانية وهو معنى أساسى فى مفهوم الحضارة ، فان « النظام الاجتماعى » المشـــار اليه فى التعريف لا يتضح مدلوله بالدقة ، فضلا عن أن الزيادة فى الانتاج الثقافى قد تكون زيادة كمية فحسب ، ففى حالة الحضارات المنحدرة لا تنمو المنتجات الثقافيـــة بل تتضاءل ، أى أن استمرار الانتاج الثقافى (وهـــو المقصود بالزيادة هنـــا) لا يكون فى الواقع زيادة بل نقصـــا . ولعـــل تعـــريف كاتب مقالة « مفاهيم المدنيـــة والحضارة » فى دائرة المعارف البريطانية أن يكون أكثر كشفا لمعنى « النظام الاجتماعى » الذى يكون الحضارة وأقل التزاما لدور واحد من أدوار الحضـــارة اذ يقول : « ان الحضارة هى طريقة حياة جماعة انسانية ، فهى تتضـــمن كل أنماط السلوك المكتسبة التى يتبعها المرء ويتوقعهـــا سائر أفراد جماعته ويقرونهـــا .. ويمكن أن يقال ان المدنية هى ذلك النـــوع من الحضـــارة الذى يشـــتمل على

استخدام الكتابة ووجود المدن وقيام تنظيم سياسى عريض ونمو التخصص المهنى ٠ »

الحضارة اذن ، بمعناها المدنى الأخص وهومقصودنا، تدل على أشكال معينة تتبعها جماعة انســـانية مترابطة لتنظيم العلاقات بين أفرادها فى مجالات الحياة المختلفة ، الاقتصادية والسياسية والفكرية ، بل والعاطفية أيضا ، وهذه الأشكال فى مجموعها تؤلف « طريقة الحيـــاة » التى تقبلها هذه الجماعة ، والتى تتسم بخصائص معينـة تبرز فى كل مجال من المجالات المذكورة بحيث يمكن القول ان كل حضارة من الحضارات تنطوى على أســـلوب معين فى مواجهة الواقع ٠

والجماعة التى نتحدث عنها هنا هى الجماعة العربية ٠ ولهذا فلا بد لنا من تحديد معنى « العربية » كما حددنا معنى الحضارة ، لا ســيما وأن بعـــض الكتاب يوسعون مدلول « العربية » بحيث يشـــمل كل الجماعات التى خرجت فى ظروف تاريخية مختلفة من المنطقة الجغرافية المسماة بشـــبه جزيرة العرب ٠ ومن الواضح أننا حين نتكلم عن « حضارة عربية » فلا يمكن الا أن نعنى حضارة جماعة مترابطة من الناس ، تعى هذا الترابط وتتصرف وفق قوانينه وتعمل على استمراره . وهذا ما لا يتوافر اذا وسع مدلول العربية على النحو الذى أشرنا اليه ٠

ويتتبع جواد على تسمية « العرب » فى النصـــوص الأشورية والبابلية واليونانية القديمة (أى منذ حوالى ألف

سنة قبل الميلاد) فيجد أن كلمة « عربى » كانت تستعمل عند هؤلاء الأقوام بمعنى الأعراب أو البدو ، وكانت « أرض العرب » تدل على « منطقة واسعة تمتد من اقليم آشـــور وبابل حتي حدود مصر ، أى أنهـــا تشـــمل جميع البادية الفاصلة بين العراق والشام وتدخل فيهـــا شـــبه جزيرة سيناء » . وفرق كتاب اليونان والرومان بين هذه المنـــاطق الصحراوية وسكانها البدو وبين الممـــالك المســـتقرة التى قامت فى جنوب شـــبه الجـــزيرة حيث الأرض الخصـــبة والأمطار ، فسموا هذه الأخيرة « أرابيـــا فليكس » أو بلاد العرب الســـعيدة . ومع ذلك « لم ترد كلمة (عرب) فى النصوص العربية الجنوبية بمعنى (العرب) أى القوميـــة الخاصة التى تشمل أهل الوبر والمدر وجميع سكان شبه الجزيرة ، انما ورد فى هذه النصوص كلمة هى (أعرب) بمعنى (أعراب) كالذى ورد : (وأعرب ملك حضرموت)، (وأعرب ملك سبأ) بمعنى (وأعراب ملك سبأ) ... »

ومن ثم فاننا لا نستطيع أن نصعد باســـتعمال كلمة « عرب » علما على قومية سكان شبه الجزيرة الى أبعد من عصر النبوة أو قبله بقليل ، اذ أنها وردت فى نصـــــوص من الشعر الجاهلى (يشك فى صحتها بعض الباحثين) . وعلى كل حال فان القرآن الكريم يفرق بين الوصف «عربى» بدلالته القومية الشاملة لســـكان المدن وســـكان البوادى العربية ، والمتمثلة نصا فى اللغة ، وبين التسمية « أعراب » التى تختص بسكان البادية .

ويمضى « برنــارد لويس » فى تتبع التطور الذى مر به العلم « عربى » على مدى العصـــور فيلاحظ أن مدلوله يتسع مرة ويضيق مرة تبعا للظروف التاريخية التى أثر فيها « العرب » وتأثروا بها . ويمكن اجمال هذه التغيرات التى لحقت بالمعنى الأصلى ـ بدو شبه الجزيرة العربية ـ ابتداء من ظهور الاسلام فى أربعة معان :

١ ـ ففى عصر الفتوح العربية وسيادة الجنس العربى كان الاسم « عربى » ، يطلق على مؤسسى هذه الدولة ، اذ كان لهم جميعا نسب مشترك ولغة مشتركة .

٢ ـ وعندما اســـتحالت الدولة العربيـــة الى دولة اسلامية يشترك فيها المسلمون على اختلاف أجناسهم كمـا تشترك فيها عناصر غير اسلامية أيضا ، استعملت كلمـة « عربى » لتدل على طبيعة الحضارة التى صنعها هذا الخليط فى لغة العرب ووفقا لأذواق العرب وتقاليدهم .

٣ ـ وبامتزاج الجنس العربى بسكان الأقاليم المفتوحة ودخول شـعوب هـــذه الأقاليم تحت حكم عناصر أجنبية ، ظهرت التسمية « أولاد العرب » دالة على هذه الشعوب ، وفى الوقت نفسه استردت كلمة « عربى » معناها الأصلى وهو «بدوى». ويلاحظ برنارد لويس أن اصطلاح«أولاد العرب » كان يستخدم للتمييز بين الشـــعوب المولدة من العرب وغير العرب وبين المسلمين من الأجناس الأخرى ،

ولكن الوصف « بالمسلمين » كان أكثر شيوعا للدلالة على الشعوب العربية نفسها ٠

٤ ـ ومن ثم يخلص برنارد لويس الى آن المعنى القومى لكلمة « عربى » انما ظهر فى العصر الحديث ، متأثرا بمفاهيم الحضارة الغربية ٠

ولعل الاقرب الى الصواب أن يقال ان مفهوم « القومية » ، بوصفه مفهوما للوحدات البشرية أكثر تعقيدا من أى مفهوم سابق ، اذ تدخل فى تكوينه عناصر الجنس والدين واللغة والبيئة الجغرافية والنظام الاقتصادى دون أن تشترط فيه سلامة كل عنصر من هذه العناصر على حدته ، هو مفهوم حديث بطبيعته ، فى الشرق والغرب على السواء ، وهو المفهوم الذى تكتمل بتحققه وحدة الحضارة أكثر من أى مفهوم سابق للجماعات البشرية كالقبيلة أو المملكة أو الامبراطورية ، ويلاحظ أن الجماعة العربية ، فى تطورها نحو هذا المفهوم الحديث ، كانت تتحرك حركة فريدة فى التاريخ من حيث اتساعها وعمقها فى الوقت نفسه ٠ ومع أن كل مرحلة من المراحل التى أشار اليها برنارد لويس كانت تحمل آثار المراحل السابقة وبذور المراحل التالية ، فاننا نستطيع أن نلاحظ اطراد السعة والعمق فى مفهوم كلمة « عربى » من جميع نواحيه الثقافية والاجتماعية بل والجنسية أيضا ، فمن مفهوم « البدوى » انتقل هذا الوصف للدلالة على شعب ، ثم على مجموعة من الشعوب

الداخلة في نظام واحد ، يسمح حتى لعناصر شبه مستقلة أو لم يتم تمثلها فى النظام الموحد بالمشاركة فى نمط من الحياة يعكس روح الحضارة الواحدة ٠

وقد كان طبيعيا أن تحمل هذه الحركة الأفقية الرأسية فى طياتها صراعات متعددة : بين الاتحادية والانفصالية ، بين المحلية والعالمية ، بين السلطة المركزية والفوضوية ، بين العناصر المستقرة والعناصر القلقة أو الطارئة ٠ وقد كشفت هذه الصراعات عن نفسها فى شتى مجالى الحضارة العربية على مدى التاريخ ، ولكن العناصر المتناقضة استطاعت ـ رغم الصراع والكوارث ـ أن تؤلف وحدة خلاقة،ان اضطرت الى الانطواء فترة من الزمن فقد كان لها دائما من طبيعتها المتميزة ما يقيها من أن تتبخر فى اتساعها ، أو تتسرب فى عمقها ٠

وسنحاول فى الفصول التالية أن نكشف عن بعض ملامح هذه القدرة الخلاقة فى حوارها مع الظروف المتغيرة ٠

الدين

وطبيعى أن يكون الدين هو أول ما نبدأ به من مكونات الحضارة العربية ، لأن وحدة الجماعة العربية ، منشئة هذه الحضارة ، لم توجد الا مع ظهور الاسلام كما سبق القول ٠

والاسلام ، باجماع علمائه ، ايمان وعمل ، عقيدة وسلوك ٠ ولا أدل على هذا من أن قواعده الخمس تشمل مع شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله ، وعبادات الصلاة والصوم والحج وهذه كلها أمور مناطها الاعتقاد ومركزها القلب ــ الزكاة ، وهى تدبير اجتماعى وسلوك عملى قبل كل شىء ٠

ودون أن نتوسع فى التفاصيل نحاول أن نعرض فهما لروح الاسلام من القرآن والسنة وهما أساس هذا الدين ، ولعل هذا الفهم أن يقرب الى الأذهان نظرة المسلمين الى الحياة وهى أساس حضارتهم ، وان كانت هذه النظرة ، كالشأن دائما فى المجتمعات البشرية ، قد تأثرت بعوامل أخرى كثيرة لونتها بألوانها فى البيئات المختلفة والعصور المختلفة ٠

هناك شبه أسطورة فى الكتابات الغربية عن الاسلام

تفسره على أنه الاذعان والانقياد وترك التدبير ، وتجعل ذلك أس العقيدة منه • وقد راج هذا التفسير فى أوربا فى القرن التاسع عشر لأنه، من جهة، كان يسوغ النشاط الاستعمارى فى بلدان الشرق الخاملة ومن جهـــة أخـــرى كان يتيح للرومنتيكيين الحالمين من أبناء الغرب تصور عالم « مثـالى » خال خلوا تاما من الصراع الفردى الذى يزهق الأنفاس • ولا شك أن الشرق أيضا كان فى تلك الحقبـــة يرتطم فى حضيض الضعف والفاقة وكان كثير من أهله ـ مســـلمين وغير مسلمين ـ يؤمنون بالتسليم المطلق ، مما دعا كثيرا من المصلحين الدينيين فى أوائل هذا القرن ـ كالشيخ محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا ـ الى مقاومة التصـــوير الخاطىء لفكرة القضاء والقدر •

ان القرآن الكريم يقول : « وعنده مفـــاتح الغيب لا يعلمها الا هو ، ويعلم ما فى البر والبحر ، وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمـــات الأرض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين » (الأنعام ٥٩) • ولكن بين هذا القول وبين الايمـــان « بالمكتوب » على نحو ما يفهمه بعض العامة وما نسبه الى الاسلام من نقلوا هذه الكلمة الى لغـــاتهم من الأوربيين ـ أقول ان بين الآية الكريمة وبين الايمان بالمكتوب على هذا النحو بونا بعيدا • فالقرآن الكريم يقول أيضا : « واذا سألك عبادى عنى فانى قريب أجيب دعوة الداع اذا دعان ، فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشـــدون • » (البقرة ١٨٦) والقراءة الواعيـــة للآيتين

الكريمتين تؤدى الى تصور آخر للعلاقة بين الارادة الانسانية وبين ما لا تستطيع ادراكه كله من أسرار الله فى الكون ، تصور لعله هو الذى وعاه المسلمون فى عصور عزتهم ، ولم يكن الايمان العاجز « بالقضاء والقدر » الا تشويهــا له • ان الاســلام يدعو الانسان الى محاولة فهم القوانين الالهية والعيش بمقتضاها ، وعندئذ فلن يقف فى سبيله شيء • فالانسجام بين الارادة الالهية والارادة البشرية هو هدف الانسان • وأوامر الله ورغبــات الانســان الحقيقية لا ينبغى أن يكون بينهمــا تناقض ، لأن صراع الانســان الأكبر انما هو ضد نفسه ، حتى يهيئها لتقبل كلمات الله •

هناك تصوران للموقف الانســــانى معروفان عند الغربيين : التصور التراجيدى اليونانى والتصور المسيحى، وكلاهما يواجه مشكلة الارادة الانسانية ووجود الشر على الأرض • أما التراجيديا اليونانية فتصور الانســــان فى صراع مع شر قدرته الآلهة ، صراع ينتهى ولا بد بسقوطه • وقد يأتى الخلاص كخلاص أوديب : مزيــدا من الهـــدوء والحكمة ، اللذين يشبهان هدوء الآلهة وحكمتهم • وفى هذه الحالة لا يعود الانسان انسانا بل يصبح أشبه بالآلهة ، حتى انه لا يشعر بآلام غيره من البشر : (اقرأ : « أوديب فى كولونا ») • وهكذا تبرز التراجيديا اليونانية التناقض بين الانسان والكون ، واستحالة فهم القوانين الأبدية على الانسان ، ولا تنظر الى الانسان على أنه ضحية جهله بل ضحية استحالة فهم المقاصد الالهية •

والمسيحية تنظر الى الانسان على أنه وارث للخطيئة الأولى التى هى مصدر كل شر على الأرض ، ومن ثم تقدم أمل الخلاص بوساطة يسوع المسيح ، « الاله الابن الذى كفر بدمه عن خطيئة آدم » ، والذى يعطى نعمته للمتواضعين ٠

أما الاسلام فيرى أن الانسان مهيأ للخير والشر على السواء ، ولا يرى أن الخطيئة تورث ، فالأبناء لا يسألون عن ذنوب الآباء ٠ على أن الانسان لا يمكنه الفكاك من الشر، فالأنبياء وحدهم هم المعصومون ، بل ان هذه العصمة ، على رأى بعض الفقهاء ، ليست بكاملة فى الفترة التى تسبق النبوة ٠ والخلاص من الذنوب يكون بالاعتصام بالله ، فآدم نفسه رجع الى الله وجاءه الوحى من الله ، ومن آدم الى محمد ظل هذا الوحى يتجدد لانبياء كثيرين ، فى كل أمة وكل جيل ، والقرآن الكريم لم يذكر الا بعض هؤلاء .

وكون الانسان قادرا على الخير والشر جميعا ، يوازيه تماما أن الحياة الأرضية مزيج من الخير والشر ٠ وحتى حين أخرج آدم من الجنة خوطب فى القرآن الكريم بهذا القول : «ولكم فى الأرض مستقر ومتاع الى حين» . ولك أن تقارن هذا القول بخطابه فى التوراة :

« وقال لآدم لأنك سمعت لقول امرأتك وأكلت من الشجرة التى أوصيتك قائلا لا تأكل منها ملعونة الأرض بسببك ، بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك ٠ وشوكا وحسكا تنبت لك وتأكل عشب الحقل (ت٣/١٧ ـ ١٨) ٠

وكثيرا ما يذكر القرآن الكريم نعم الحياة الدنيا برهانا على رحمة الله ، ويدعو المؤمنين الى التفكير فى جمال الخلق والتمتع بطيبات ما أحل الله : « أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج • والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج • تبصرة وذكرى لكل عبد منيب » (ق ٦ـ٨) • « يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين » (الأعراف /٣١) •

على أن الحياة الدنيا ليست الا معبرا الى الحياة الحقة الخالدة • ووصف الحياة الآخرة فى القرآن الكريم يشير الى معان كثيرة نقف عند ثلاثة منها : كمال العدالة الالهية ، واطراد النواميس الكونية ، وصورة الحياة المثالية • فأما عن المعنى الأول فاننا نلاحظ تشابهـا واضحا بين وصف العقاب الدنيوى الذى يأخذ الأمم المكذبة وبين انقلاب أحوال الدنيا فى اليوم الآخر • فشدائد اليوم الآخر هى فى ذاتها عقاب كالصيحة التى تأخذ الجماعات الباغية• وهذا معنى الأحاديث الواردة فى أن نهاية العالم انما تأتى حين تخلو الأرض من كل فضيلة ، ولا يبقى عليها الا الأشرار • ثم ان العدالة الالهية تنصب للأخيار والأشرار فيجزى كل فريق « الجزاء الأوفى » : يذل الطغاة ، ويسعد الأبرار ، كشهداء أحد الذين لم تذهب دماؤهم هدرا : « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون • فرحين بما آتاهم الله من فضله

ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون • يستبشرون بنعمة من الله وفضل وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين • » (آل عمران ١٦٩ ـ ١٧١) •

على أن حياة الجماعات ، كحياة الأفراد ، لا بد لها من نهاية ، وهذه سنة من سنن الكون لا تتخلف : « ولكل أمة أجل فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون» (الأعراف ٣٤) • والحياة على الأرض كلها لا بد لها من نهاية ما لأنها حادثة : « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجـــلال والاكرام • » (الرحمن ٣٦ ـ ٣٧) « واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشــيما تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقتدرا » (الكهف ٤٥) .

واذا كانت هذه الحياة زائلة وناقصـــة ، فان الحياة الآخرة هى « دار القرار » وهى الحياة الكاملة « وان الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون » (العنكبوت ٦٤) • وهذا هو ما تشير اليه الصور الرائعــة التى يرسمهـــا القرآن للجنة والنار • وبما أن القرآن لم يدع الى احتقار الحياة المادية فان صور الحياة الآخرة مليئة بالعناصر المادية وهنا أمر تجب ملاحظته فى وصف النعيم الأبدى : انه مسوق في كلمات لها مدلولها من النعم الأرضية ، ولكن نعيم الآخرة يختلف بخلوه من كل نقص • انه نعيم مطلق، وليس ثمة فاصل ـ فى حقيقة الأمر ـ بينه وبين النعيم

الروحى . فأنهار اللبن فى الجنة لا يتغير طعمها ، والخمر لا تغول العقول ، والحور لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان. « ورضوان من الله أكبر ، ذلك هو الفوز العظيم . » (التوبة ٧٢)

والتشريع فى القرآن الكريم ـ كالعقيدة ـ وثيق الصلة بالحياة والواقع . وظاهرة النسخ التى يتحدث عنها علماء الفقه والتفسير توضح ذلك أكمل توضيح . ان الاسلام لم يأت فى فراغ . لقد كانت للعرب نظم وعادات، وكان احلال أسلوب الحياة الجديد محل الأسلوب القديم يتم تدريجيا . ومثل تحريم الخمر مشهور : فقد نبه المؤمنون أولا الى أن ضررها أكبر من نفعها ، ثم أمروا ألا يقربوا الصلاة وهم سكارى ، ثم حرمت تحريما قاطعا . على أن التدرج فى التشريع ومناسبته للظروف يظهران فى مسائل أخرى كثيرة : ففى تنظيم الأسرة مثلا نعرف أن العرب قبل الاسلام كانوا يعدون المرأة ملكا لزوجها ، شأنهم فى ذلك شأن كثير من الشعوب القديمة . والدليل عليه أن ابن الرجل المتوفى كان يستطيع أن يعضل امرأة أبيه أى يمنعها من الزواج ليظل ناتج عملها ملكا له . وكان للرجل أن يتزوج عددا غير محدود من النساء . فمنع القرآن وراثة النساء ، وحدد عدد الزوجات بأربع ، مشترطا العدل بينهن ، ثم أضاف الى هذه المبادىء ملاحظة جازمة بأن العدل بين النساء غير ممكن : « فان خفتم ألا

تعدلوا فواحدة » (النساء ٤) « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » (النساء ١٢٩) ٠

وهذا مثل آخر من التشريع الجنائى : من المعروف ان مبدأ القصاص هو المبدأ المتعارف عليه فى جميع المجتمعات البدائية ٠ وقد أقر الاسلام هذا المبدأ ، ولكنه قرر بجانبه مبدأ آخر وهو العفو : « يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى ، فمن عفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ، فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ٠ » (البقرة ١٧٨)

وكان تشريع الجهاد فى الاسلام شديد الارتباط بظروف الدعوة التى تعرضت لحرب عدوانية من الكفار ، ولم يكن يرمى ـ كما لاحظ توماس أرنولد بحق ـ الى اكثر من ازالة العقبات التى عاقت بث الدعوة بطريق سلمى ، وهذه العقبات كانت تتمثل فى فئات الجبارين الذين ضلوا وأضلوا ٠ ولهذا فان حروب الاسلام ـ فى الداخل والخارج ـ كانت حروبا تحريرية بأتم معانى هذه الكلمة ٠

أما الآية التى يمكننا أن نعتبرها مبدأ للقانون الدولى فى الاسلام فهى هذه الآية الكريمة (وهى من أواخر ما نزل) : « يأيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان أكرمكم عند الله أتقاكم ، ان الله عليم خبير » (الحجرات ١٣)

لقد أوضح التشريع السماوى القواعد العــامة ، واحتاج الفقهاء مع ما جــد من ظروف الحيــاة العملية الى التوســع فى التفاصيل معتمــدين على مبــدأى الاجمـــاع والقياس . وكان اختلافهم فى ذلك أقل حدة وأضـــيق مدى اذا قيس بالاختلاف فى بعض أمور العقيدة ، أى فى فلسفة الدين ، فان الكلام فى التشريع مرتبط بأمـــور عملية جزئية تضيق مسافة الخلف حولها ، أما الكـلام فى العقيدة فمرتبط بالتغير فى أحـــوال الفرد والمجتمع بوجه عام . وقد كان طبيعيا حين اشتد الخلاف السياسى بين فئات المسلمين ـ كما سنبين فى الفصل الخاص بنظم الحكم ـ أن يثور الجدل حول معنى « الايمان » ، وارتباطه بالعمل ، ومدى مسئولية الانسان عن أعماله ، فالحديث عن هذه المسائل ـ فى كل عصر ـ هو الدعامة النظرية التى يستند اليها الجدل السياسى ان هجوما وان دفاعا. وقد كان المرجئة هم الفريق الذى امتنع عن خــوض أى نشاط سياسى ، ومن ثم فقد جعلوا الايمان أمرا قلبيا محضا ، فلم يكن لأحد أن يحاسب أحدا . وعلى العكس كان الخوارج والمعتزلة يؤكدون أن الايمان لايصح ان لم تصدق الأعمال الأقوال ، وأن الانسان حر الاختيار فى جميع أعماله ومن ثم فهو مسئول عنها مسئولية كاملة. وكانوا بهذه العقائد شديدى النشاط فى الحياة السياسية وان كان جانب الثورة المســـلحة هو الطـــابع المميز للخوارج ، والتفكير النظرى هو الطابع المميز للمعتزلة.

ومع أن هذه الخلافات قد طغت على « النظرة الاســــلامية للحياة » في بساطتها الأولى ، وشغلت مكانها فى مقدمة التفكير الدينى عند العرب ، فقد كانت ثمرة تطور طبيعى غنى به الفكر العربى واستجاب لسائر العوامل الحضارية التى كانت ماضية فى امتدادها الأفقى والرأسى لا تلوى على شيء .

أشكال المجتمع وطبقاته

كان المجتمع العربى قبل الاسلام مجتمعا أبويا اذ كانت رابطة الدم هى أساس تكوين جماعاته • والنسابون العرب يتتبعون أصول جميع سكان شبه الجزيرة العربية الى أب مشترك وهو اسماعيل بن ابراهيم الخليل من زوجه المصرية هاجر • ويميزون بين فرعين : الفرع العدنانى والفرع القحطانى • وبينما يقول بعض النسابين ان كلا الفرعين كان من سلالة اسماعيل يقول آخرون ان قحطان كان أبا لسكان شبه الجزيرة الأصليين وان عدنان وبنيه كانوا ثمرة زواج اسماعيل باحدى بنات جرهم وهم فرع من قحطان • ويمضى النسابون فيسردون أسماء القبائل أو الفروع التى خرجت من كل من « الشعبين » الكبيرين ، كما يسمون عدنان وقطحان •

وعلى الرغم من هذه الروابط التى يؤكدها النسابون فقد كانت الحروب متصلة بين القبائل ، وقد تركت هذه الحروب تراثا من قصص البطولة يتمثل فى أيام العرب وما قيل حولها من شعر • ومن هذه الاخبار والأشعار نستطيع أن نتمثل شعبا مكونا من قبائل ومجموعات قبلية تغلب عليها البداوة ، ينتجعون مواقع الغيث على أطراف البيئات

الأكثر استقرار فى الحجاز وجنوبى العراق والشام ، أو على شواطىء الخليج العربى أو فى اقليم نجد المرتفع فى شمالى شبه الجزيرة • على أن هذه القبائل كانت تتبع فى تنقلها ــ عادة ــ نظاما معينا حسب فصول السنة ، فكان للقبيلة « مصطافها » و « مرتبعها » ، وحماها ، وآبارها وجبالها التى تنسب اليها • وهكذا لم تكن « حركية » هذه القبائل مطلقة وان كانت أعظم بكثير من حــركية ســكان القرى ، سواء فى تنقلاتها الموســمية أو فى هجرتها التى تضطر اليها حين يضيق بها العيش فى موطنها الأصلى .

وتصور لنا الأيام والشعر الذى قيل حولها حروبا صغيرة مستمرة ، قد تكون الدوافع الأصلية لها اقتصادية باغتصاب قبيلة ما أو مجموعة منها ممتلكات قبيلة أخرى ، ولا سيما الابل ، ولكنها تكتسب دائما شــكلها البطولى بربطها بمشــاعر الكرامة والنخوة ، وربما تنوســيت الدوافع الاقتصادية تناسيا تاما فى أخبار تلك الغارات •

على أن تصور نمط واحد للحياة القبلية ، هو فى الواقع تبسيط يحرف الحقيقة ، فقد كانت ثمة قبائل مستقرة فى قرى الحجاز ، وكانت بداوة القبائل الأخرى نسبية . فمنها من كانت أدنى الى الاستقرار كما أن منها من كانت مشهورة باللصوصية والنهب والتخريب . وكذلك لم تكن القبائل كلها على درجة واحدة من التجانس ، فكان بعضــها لا يعدو تجمعات عرضية لعناصر شتى من عدة

بطون وأفخاذ (فروع القبيلة) ألف بينهم فقرهم وهوان منزلتهم الاجتماعية وتشابه طرقهم فى كسب العيش ، فتجمعوا فى شبه فرع مستقل ، وكانوا يسمون هؤلاء بالأفناء وينسبونهم الى القبيلة الأم .

أما القبيلة النموذجية فكانت تتميز بتماسك شديد يستند الى نسبها المشترك وأمجادها الماضية « أحسابها » ويحافظ عليه رئيس « سيد » يعاونه مجلس من الشيوخ . وكان منصب السيادة يعتمد على الجدارة الشخصية ، وأهم فضائل السيد الشجاعة والكرم ، ولكن بعض «بيوتات» القبيلة كانت تمتاز على غيرها ثراء وعددا، فكانت السيادة تبقى محصورة فيها وان لم يكن ثمة نظام وراثى بالمعنى الدقيق . فمثل هذا النظام الوراثى لم يكن ليتفق مع التصور العربى للرئاسة على أنها التزام من الأجدر والأقوى ، يستتبع بعض المزايا ، ولكنها لا تعد بنفسها امتيازا . وربما وقع التنافس على الرياسة بين فردين من بيتين أخوين ، كالتنافس بين عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة قبيل الاسلام ، أو بين بيتين من قبيلة واحدة ، كالتنافس بين آل زهير وآل زياد من قبيلة عبس، ولكن أشد العداوات ضراوة وأطولها أمدا هى ما كانت تقع بين قبيلتين أختين ، كحرب البسوس بين بكر وتغلب ابنى وائل ، وحرب داحس والغبراء بين عبس وذبيان ابنى غطفان .

والى جانب « الأفناء » الذين تقدمت الاشارة اليهم ، وهم لا يزالون يعدون من القبيلة وان كان الجامع

بينهم ـ بعـد النسب البعيد ـ هو التشـابه فى الوضـع الاقتصادى والمنزلة الاجتماعية ، كان هناك أفراد يعيشون على هامش النظام القبلى وأفراد قطعوا صلتهم به قطعا تاما، ولو لبعض الوقت • أما الذين كانوا يعيشون على هامش القبيـلة فهم مواليهـا ، والولاء نظام يكمل النظام الأبوى للقبيلة ، أشبه بصمام أمن له ، فالنظام القبلى يقتضى من الفرد خضوعا مطلقا لجمـاعة القبيـلة ، يظفر فى مقـابله بالحمـاية والأمن فى مجتمع رعوى غير آمن • ولكنه كان يحدث أن يفسد الأمر بين الفرد وقبيلته ، لأنها قصرت فى حمايته ان كان ضعيفا ، أو لأنها أعرضت عن مشـــورته وأسقطت رأيه ان كان من ذوى الوجاهة والرأى • فـكان مثل هذا الفرد الذى انعدم التوافق بينه وبين قبيلته يلجأ الى قبيلة أخرى ، ينزل فى جوارها ، ويكون حليفا لها ، ينال حمايتها ، ويؤدى اليها ما يسعه أداؤه من خدمات • فكأنما كان الولاء نوعا من « اللجوء السـياسى » المعروف فى أيامنا، على أن بعض الأفراد كانوا يخرجون على الانتماء القبلى مهما تكن صورته ، فيأخذون فى حياة من التجوال المستمر (معتمدين على أقدامهم غالبا ، فقـد كان معظمهم لا يملكون غير القوس وجعبة السهام) ويكسبون عيشهم بأحد طريقين : الصيد أو السرقة • ويسمى هؤلاء الأفراد الشذاذ بالصعاليـك ، وكثيرا ما كانوا يأوون بعضهم الى بعض ، مقتسمين ما يظفرون به من أموال الأغنياء • وقد تركوا لنا شعرا من أجمل ما خلف العصر الجاهلى •

واذا تجـــاوزنا عن اليمن الـذى كان فى حالة من الانحدار السريع بعـد أن حلت به كارثتـان قوميتان فى خلال النصف الاول من القرن السدس الميلادى ، أولاهما الغزو الحبشى وثانيتهما انهيار ســد مأرب ، وعن مملكتى المناذرة فى الحيرة (جنوبى العراق) والغساسنة فى جنوبى الشام ، وهما مملكتان عربيتان صغيرتان أخذت أولاهما بنمط الحياة الفـارسى مع غلبة الدين المسـيحى ، وأخذت الثانية بنمط الحياة البيزنطى ــ اذا تجاوزنا هذه المجتمعات الآفلة أو الهامشية فاننا لا نجـد فى شــبه الجزيرة كلهــا مجتمعا قبليا بلغ من التنظيم ما بلغته قريش ، سكان مكة . ويرجع ظهور هــذه القبيلة على مسرح التــاريخ الى القرن الخامس الميلادى، عندما استطاعت ــبزعامة قصى بن كلابــ أن تطرد قبيلة خــزاعة اليمنيــة من ذلك المركز الدينى والتجارى الهام . ولم يزل ســلطان قريش يتعاظم خلال القرنين الخامس والسادس ، فى ظل الســلام الداخلى الذى حققتــه بتقسيم المناصب الهــامة بين البيوتات الكبرى ، والسلام الخارجى الذى تمتعت به اذ كانت تضم «الكعبة» المقدسة عند العرب جميعا . وعظمت ثروتها بفضل نشاطها التجارى بين الأسواق العالمية فى شــمال شــبه الجــزيرة وجنوبها . وعرفت مكة التفاوت بين الغنى الفاحش والفقر المدقع ، حتى كان أغنياؤها الذين يكنزون الذهب والفضة هدفا لوعيد شديد فى القرآن الكريم .

وكان قيام مجتمع « المدينة » على أساس التآخى بين

المسلمين الذين هاجروا من مكة وبين الأنصار من أهل المدينة بداية عصر جديد فى التاريخ العربى . فقد حلت رابطة الايمان المشترك محل الروابط القبلية ، وحلت الفضائل الشخصية محل التفاخر بالأحساب ، وحل التناصر على البر ، والتكافل لضمان الحياة الكريمة لكل فرد ، محل التناصر بالحق وبالباطل ، والتباهى بكثرة الأموال والأولاد

ولم يكن هذا الانتقال سهلا ، حتى فى عهد الرسول نفسه ، وبين صحابته ، كما تدل أبيات غير قليلة وردت فى شعر حسان بن ثابت شاعر الرسول عبر فيها عن شىء من القلق لأن القادمين من مكة أصبحوا أعز من سكان المدينة الأصليين ، كقوله :

ان الجلابيب قد عزوا وقد كثروا

وأبن الفريعة أضحى بيضة البلد

على أن قسما من أهل المدينة ، وهم « المنافقون » الذين بقوا مترددين بين الكفر والايمان ، قد حاولوا أن يثيروا العصبية القبلية ليطردوا « القرشيين » من المدينة : « يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون» (المنافقون ٨) .

وفى عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان ، ذلك العهد الحافل بالأحداث الداخلية، أخذ المجتمع يتبلور نحوتحقيق سيادة الأرستقراطية القرشية ، أكثر من تحقيق

المساواة القائمة على وحدة العقيدة . وامتد نظام « الولاء » الى سكان الأقاليم المفتوحة الذين اعتنقوا الاسلام والتحقوا بهذه القبيلة أو تلك من القبائل العربية وفقا للنظام العربى القديم . وقد أطلق على الفرس بأجمعهم لقب « الموالى » وان كنا لا نستطيع القول بأنهم جميعا قد ارتبطوا بهذا الرباط مع القبائل العربية . (وجدير بالذكر أن اللقب الذى استعمل فى المغرب للأسبان المسلمين هو « المولدون » ، وهو خلو من الدلالة القبلية) .

والظاهر أن الذين ارتبطوا بالنظام القبلى العربى من الفرس وغيرهم هم أولئك الذين عاشوا بالقرب من « الأمصار » العربية ، كالبصرة والكوفة . وقد بدأت هذه الأمصار مع بداية حركة الغزو العربى بوصفها معسكرات أو أماكن لتجمع الجيوش ، لتنمو سريعا الى «مدن حاليات» ثم الى مراكز حضارية كبيرة يقطنها سكان مختلفو لأجناس .

وقد انطبع بعض أولئك « الموالى » بالعقلية العربية حتى انهم شاركوا فى الخصومات القبلية التى كانت ظاهرة واضحة أيام الدولة الأموية ، كما رأينا الشاعر بشار بن برد مثلا (م ١٦٧ هـ) ـ وهو مولى من أب فارسى أم رومية ـ يفتخر بانتصارات « قيس » على القبائل اليمنية ، لأنه كان من موالى قيس. على أن غالبية الفرس سلكوا سبيلا آخر : وهو العمل على اسقاط الدولة الأموية التى كان منسياستها ابعاد غير العرب عن المناصب

الكبرى ، والتى اضطرت ، للمحافظة على مواردها المالية، الى التفريق فى المعاملة بين المسلمين العرب ومن دخلوا فى الاسلام من غير العرب ، ففرضت على هؤلاء الاستمرار فى دفع الجزية وكان يجب اسقاطها عنهم ٠

والى جانب الصراع السياسى والحربى كان ثمة صراع ثقافى تمثل فى حركة « الشعوبية » ، التى بدأت دعوة الى التسوية بين العرب وغير العرب ، استنادا الى نص القرآن نفسه : « يأيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان أكرمكم عند الله أتقاكم » ولكنها انتهت تعصبا على كل شىء عربى ومحاولة لاحياء كل شىء فارسى ، حتى الديانة المانوية والمزدكية ، فى صورة هرطقات أخذ بعضها شكل حركات جماعية ، كثورة بابك الخرمى فى عهد المعتصم (٢١٨ - ٢٢٧ هـ)

وفى خلال ذلك كانت الخلافات القبلية والجنسية تتراجع تدريجيا الى مؤخرة الصورة ، مخلية مكانها الأول لعوامل اقتصادية جديدة ٠ لقد كان النظام القبلى نظاما مناسبا لمجتمع رعوى ، أما الآن فان التعريب الذى أخذ يضرب بجذوره فى البلدان المفتوحة قد أوجد شعبا عربيا جديدا يسميه اللغويون والأدباء « بالمولدين » ، ويعيش معظمه فى المدن والقرى ٠ وعلى قمة هذا المجتمع الجديد ، الى جانب الطبقة الحاكمة من كتاب وعسكريين ، ظهرت طبقة من التجار الأغنياء فى المدن الكبرى وخاصة بغداد ذات الترف الخرافى الذى سجلته قصص «ألف ليلة وليلة»٠

وفقدت دعاوى النبل ، القائمة على النسب ، فقدت دلالتها شيئا فشيئا ، وكثيرا ما زيفت أنساب عربية كريمة لتتم مظهرا من مظاهر العظمة التى تحققت فى الواقع عن طريق الثروة الطائلة • والى هذه الطبقة النامية وروحها العملية المغامرة يجب آن نعزو الفضل الأكبر فى التقدم السريع الذى تحقق خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين على الخصوص فى شتى مجالات الحياة المادية والفكرية . أن الطبقة البورجوازية نفسها التى حققت النهضة الأوربية وما تلاها من الكشوف والتصنيع قد ساعدت هنا أيضا على خلق نهضة عظيمة • ولكن كان ثمة هذا الفارق : وهو أن البورجوازية العربية وجدت دولة مركزية مستقرة ، فمكنها ذلك من التطور السريع ، ولكنها لم تلبث أن اصطدمت بالنظم الادارية المركزية فأخذت فى التفكك والانحدار • أما البورجوازية الأوربية فقد عملت هى نفسها على خلق الحكومة المركزية فنمت بنموها • بل ان البورجوازية العربيةعملت بدون قصد علىاضعاف الحكومة المركزية ــ وهى فى الواقع سندها الأكبر ــ من طريقين اثنين : التهرب من دفع الضرائب ، مع ما أدى اليه ذلك من ارباك ميزانية الدولة ، وتعميق الهوة بين الفقر والغنى بما أدى اليه من صراع طبقى استغلته بعض الفئات الطامحة •

لقد استحدث المنصور (٩٥ ــ ١٥٨ هـ) ــ ثانى الخلفاء العباسيين والمؤسس الحقيقى لتلك الدولة ــ نظاما

ضرائبيا عالج النقص الكبير فى موارد الدولة تبعا لتناقص الجزية بدخول أعداد كبيرة من سكان البلدان المفتوحة فى الاسلام ، وساعد فى الوقت نفسه على انعاش الحالة الاقتصادية لتلك البلدان بضمان معاملة عادلة للعناصر الأساسية الداخلة فى عملية الانتاج • كانت الزراعة قد أصبحت هى المصدر الأساسى للثروة العامة ، والضريبة على الأرض الزراعية (« الخراج ») هى المورد الرئيسى لخزانة الدولة • فحددت هذه الضريبة على أساس نسبة من الحاصلات ، تتراوح بين النصف والخمس على حسب درجة خصوبة الأرض • وكلف « الدهاقنة » الفرس ، وهم نبلاء الريف القدماء ، بجمع الضرائب فى أقاليمهم ، وبذلك ضمن « المنصور » جهازا اداريا مدربا لتنفيذ سياسته المالية •

وقد كان الثراء الخرافى الذى وصلت اليه بغداد بعد أقل من نصف قرن من خلافة المنصور ، فى زمن « الخليفة هرون الرشيد » ذى الشهرة القصصية الواسعة ، شاهدا على كفاءة النظام المالى الذى وضعه مؤسس الدولة • على أن النظم الضرائبية لم تطور فى هذه الأثناء تطويرا يتفق مع تزايد أهمية التجارة والتعدين كمصدرين من مصادر الثروة العامة • ويجب أن نفهم كلمة « التجارة » هنا على أنها شاملة للصناعة أيضا ، اذ أن الانتاج الصناعى فى ذلك العصر كان انتاجا فرديا فى أغلب الأحوال ، يتوقف على امداد المنتج الحرفى بالمواد الأولية من ناحية ، وتسويق انتاجه من ناحية أخرى . وهما عمل التاجر .

ولم يؤد عجز النظام المالى الى اضعاف مالية الدولة فحسب ، ولكنه شجع على انتشار الفساد الادارى وبلوغه درجات فاحشة ، كما تشهد تقديرات ثروات كبار الكتاب والولاة التى لجأت الدولة الى مصادرتها ابتداء من عهد الواثق (٢٢٧ – ٢٣٢ هـ) ، حين اعيتها السبل لاصلاح النظام الادارى من جذوره . ثم كانت الثروات الطائلة التى كونها الرأسماليون بجشعهم وأنانيتهم واستغلالهم ، ورجال الادارة بجشعهم وأنانيتهم وفسادهم ، سببا لتضخم الفوارق الطبقية وتفاقم الشعور بالظلم لدى الطبقات الفقيرة ، التى جعل لها الاسلام حقا معلوما فى أموال الأغنياء .

ففى زمن الرشيد أيضا كان أبو نواس (١٣٩ – ١٩٥هـ) ـوهو آنذاك شاب فقير ناشىء فى صناعة الشعرـ يقول بلغة الثوار :

سأبغى الغنى اما نديم خليفة
يقوم سواء أو مخيف سبيل

بكل فتى لا يستطار جنانه
اذا نوه الزحفان باسم قتيل

لنخمس مال الله من كل فاجر
أخى بطنة للطيبات أكول

وبعد أقل من نصف قرن آخر كان ابن الرومى يقول بلغة الشاعر الذى فقد منزلته فى المجتمع :

أتـراني دون الألى بلغـــوا الآ
مـال من شرطـة ومن كتــاب
وتجـار مثل البهـائم فازوا
بالمنى فى النفوس والأحباب

ولا تزال الدراسات عن التاريخ الاقتصادىوالاجتماعي للامبراطورية العربية قليلة جدا • ولكن الدلائل التى بيز أيدينا يمكن أن تسند القول بأن الصراع الطبقى كان من أهم أسباب انحلال الدولة العباسية• ويكفي أن نشير الى ثور العبيد الذين كانوا يعملون فى حقول الملح قرب البصرة والمعروفة بثورة الزنج (٢٥٤ ــ ٢٦٧هـ) • وقداستطاعت أن تهزم عدة حملات من جيوش الخلافة ، وأن تقيم حكوم وأن تغير على بغداد نفسها •.

وفى معظم الحالات كانت الدعاية السياسية الاجتماعي تلبس لبوس الدين • لقد كانت الحركة السياسية الأكثر تطرفــا ، والتى ظلت تزعج الحــكومات القائمـــة أكثر من قرنين من الزمان منذ أواخر القرن الثــالث الى عهد صلاح الدين (٥٦٦ ــ ٥٨٩هـ)ــ وهى حركة القرامطة ، شعبة من المذهب الشيعى • ويبدو لنا من روايات الكتاب العرب أن هذه الحركة كانت من حيث مضـمونها الديني الاجتماعى وريثة للهرطقات التى ظهرت فى فارس فى أواخر حكم الساسانيين ، مع مزجها بعناصر اسلامية • ومعروف أنه كان من أصحاب الرسول من رفع صوته بالاحتجاج ع الفروق الطبقية التى أخذت تظهر بجـلاء فى أيام الخلي

الثالث عثمان بن عفان (الأموى) ، وهو أبو ذر الغفارى الذى سكن الشـــام زمنا حتى ضاق به معـاوية بن أبى سفيان واليها آنذاك ، فأرسله الى المدينة ، ولم يلبث عثمان أن نفاه منها أيضا فمات بقرية خارج المدينة ·

ولكن الحركات الثورية لم تحقق نجاحا ايجابيا يذكر ففيما عدا جمهورية قرمطية صغيرة فى اقليم البحرين على شاطىء الخليج العربى ، قامت على أكتاف قبيلة عربية تغلب عليها البداوة وهى قبيلة عبد القيس ، واستمرت خلال القرنين الرابع والخامس ــ لم تزد جهود القرامطة على أن دمرت الامبراطورية وأحالتها الى عدد من الامارات الاقطاعية معظمها فى أيدى قواد ترك أو فرس ·

وقد استطاعت الأرستقراطية الفارســية ــ التى لم تمسها التغيرات السياسية والاجتماعية بعد الفتح العربى بأذى كبير ــ أن تستعيد سلطانها فى أرضها باقامة الدولة السامانية (فى القرنين الثالث والرابع) وأحيت الوطنية الفارســية فى طابع جديد من الدين الاســـلامى والثقافة العربية · وما لبث الفرس أن ساروا فى طريق خاص بهم، وان خضعوا ــ كما خضع العرب ــ لسلطان قواد الجنــد الأتراك ، ثم للتأثير المدمر الذى أحدثه الغزو المغولى ·

وفى هذه الحقبة من الانحـدار كانت ثمة منظمتان شعبيتان تعاظمت أهميتهما مع التحول المستمر لجهاز الحكم الى أداة لاستغلال الشعب · وهما الطوائف الحرفية والفرق الصــوفية · لقــد كان للتصــوف جانبــه الاجتماعى بل

والسياسى ، بوصفه تنظيما شعبيا يرأسه شيخ له سلطان كبير على جماعة المريدين • وقد استطاعت هاتان المنظمتان أن تحافظا على القوة الشعبية خلال قرون طويلة ، وأسبغتا على البيئة العربية طابع أدب شعبى مفعم بالحياة ، وبقيتا، حتى مجىء الاستعمار ، معقلين للمقاومة الشعبية ، ثم تضاءل تأثيرهما عندما أخذ الاستعمار يدس أصابعه لاستغلالهما فى مصالحه ، والاتجاه العقلانى يغلب على حركات البعث القومى •

نظـام الحكم

لم تظهر حكومة عربية بالمعنى الصحيح الا عنـدما جمع الرسول الكريم قبائل العرب تحت راية الاسلام · ومن هنا وجدت تلك الرابطة الوثيقة بين الدين والدولة · لا خلال مراحل التاريخ العربى فحسـب ، بل فى تاريخ سائر الشعوب التى اعتنقت الاسلام · ويقرر ابن خلدون فى مقدمته (الكتاب الأول ، الباب الثانى ، الفصل السابع والعشرون) « أن العرب لا يحصل لهم الملك الا بصـبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة » ولعل العرب حضرهم وباديتهم لم يعرفوا قبل الاسلام الا نوعا من « الحكومة البدائية » التى تتفق مع اقتصـاد رعوى أو مزيج من الرعوى والزراعى ونظام اجتماعى قبلى (انظر كتـاب « الحـكومة البـدائية » للباحثـة الأنثروبولوجية الانجليزية لوسى ماير) وتعتمد على حـل منازعات الأفراد والجماعات بالتحكيم الاختيارى القائم على العرف أكثر من السلطة . ولا تمثل دولتا المناذرة والغساسنة فى الشمال استثناء من هذه القاعدة ، لانهما قامتا بتوجيه الفرس والروم ولخدمة أغراضهما .

وكان اعتناق القبـائل العربية للاسـلام معناه خضوعها لسلطة نبى الاسلام وهى سلطة ادارية وتشريعية

وقضائية معا • على أن هذه السلطة لم تك تسلطا ، وقد حث إلقرآن على الشورى ، وكان الرسول يستمع الى آراء أصحابه ، وربما أخذ بمشورتهم وعدل عن رأيه فى أمور هامة كما حدث فى قصة تأبير النخل اذ قال لأصحابه « أنتم أدرى بأمور دنياكم » وفى غزوة بدر اذ قبل مشورة بعض أصحابه بالتحول عن الموقع الذى سبق له اختياره • فقد كان الصحابة يميزون بين آراء الرسول الخاصة وبين الوحى الذى يتنزل عليه سواء فى القرآن والسنة ، وكانوا لا يرون بأسا ـ فى الحالة الأولى ـ بتبادل الرأى معه •

ويحسن بنا فى هذا المقام أن نتأمل وصف نظام الحكم الذى كان متبعا فى عهد الرسول (ص) وخلفائه بأنه « حكومة دينية » ، وهو الوصف الذى يجده كاتب مقالة « الحكومة الدينية » فى « دائرة معارف الدين والأخلاق » منطبقا على الاسلام عموما ، كانطباقه على البرهمية والبابوية واليهودية • ولكن المقوم الأساسى للحكومة الدينية ، كما يقرر كاتب هذه المقالة نفسه ، هو ارتباطها بطبقة كهنوتية ترد اليها الأمور المشكوك فيها أو المتنازع عليها فتفصل فيها بسلطة مستمدة أصلا من سدانتها للهياكل المقدسة • وهذا المقوم للحكومة الدينية لا يوجد فى الاسلام،حتى ولا فى عهد الرسول (ص) نفسه ، وغيابه حقيقة غريبة تمثل وجها آخر للمعنى الثورى للاسلام بوصفه حركة روحية واجتماعية • لقد كانت أحوال القبائل العربية مهيئة لظهور « ملوك كهان » كالذين

عرفتهم المراحل الأولى من تثبيت سلطة الحكومة ، أكثر مما كانت مهيئة لظهور رسول يدعو الى اله متعال • وكذلك كانت الأحوال القبلية مهيئة لبقاء آلهة قبليين لا لقيام دين أساسه الايمان باله واحد قادر على كل شيء • وحين نتحدث عن هذا لا نريد أن نذهب الى حد القول بأن ظهور الاسلام كان ظاهرة خارجة عن السنن الطبيعية • ولا نريد أيضا أن ندخل فى تفسير معنى « المعجزة » • ويكفى أن نشير الى أن الاسلام كان هو روح تلك الحركة « الأفقية الرأسية » النشيطة ، بل المفاجئة ، التى لم تخل من مصاعب ، والتى تحدثنا عنها فى الفصل الأول • انما يعنينا الآن أن نقرر ، بصدد الحديث عن الحكومة الدينية ، أن الفكرة الاسلامية عن اله قدير متعال لم تكن لتشجع قيام سلطة دينية تستنزل ـ لكل مشكلة تعرض ـ حلا من السماء • والجانب الآخر للحكومة (الدينية) ، وهو اختصاص فئة متميزة من الناس بمكانة دينية خاصة ولو لم تكن لها كل هذه السلطة ـ قد برىء منه الاسلام أيضا ، اذ أنه جعل المسلمين جميعا سواء فى كونهم مطالبين بفهم الحقائق الدينية كل على حسب قدرته ، ولم يجعل تفسير القرآن الكريم نفسه حكرا لمؤسسة معينة •

انما يمكننا وصف حكومة الرسول وخلفائه بأنها حكومة دينية اذا فهمنا من هذا الوصف أنها كانت موجهة بالأوامر الالهية المتمثلة فى القرآن الكريم والسنة ، على أن هذه الأوامر قد تناولت الكليات غالبا دون الجزئيات

فكان على جماعة المسلمين أن يدبروا كثيرا من شئونهم الهامة بأنفسهم · وقد كانت أول مشكلة واجهتهم بعد موت الرسول (ص) هى مشكلة رئاسة المجتمع . وتصف الاخبار جزع المسلمين فى المدينة عند وفاة الرسول ، بل انها تنسب الى عمربن الخطاب أنه قام مكذبا الخبر ومعلنا أن الرسول ذهب ليلقى ربه ويعود · وفى هذه الأخبار دليل آخر على عمق الثورة الروحية التى أظهرها الاسلام ، وعلى أن الأوضاع الحضارية للعرب كانت شبيهة الى حد كبير بالأوضاع المهيئة لظهور « ملوك كهان » عند غيرهم من الأمم ، ومن هنا أمكن ــ فى ذهول اللحظة ــ أن يرفضوا فكرة موته ، كما ترفض قبائل الشلوك فى أفريقيا الوسطى فكرة أن ملكهم المقدس « نيكانج » قد مات مؤكدين أنه « لو مات لمات شعب الشلوك كله » (انظر لوسى ماير ، الحكومة البدائية ، ص ٢١٧) ·

لم يلبث أن تغلب المسلمون على هذه الهزة الأولى · وكان عليهم أن يواجهوا مهمة اقامة حكومة · ويبدو انهم قبلوا بداهة فكرة استمرار « مجتمع المؤمنين » الذى أوجده الرسول وقاده ، ولكن المشكلة عندهم انحصرت فى اختيار « خليفة » لتولى هذه القيادة · وهنا وضعت أسئلة وثارت خلافات ، انتهت بتقرير أسس للنظام السياسى ، وان لم تطهر الأرض تماما من بذور الخلاف السياسى التى نمت وتفرعت فيما بعد ·

لقد سار أعضاء المجتمع الاسلامى فى اختيار رئيسهم على الطريقة التى كانت تعرفها القبائل العربية ، وهى اجتماع القادة لترشيح اقدرهم على تحمل هذه المسئولية ثم اعلان هذا الترشيح الذى يجب أن يؤكده جميع أعضاء المجتمع . وقد بدأ قادة الأنصار هذا الاجتماع ، وغايتهم اختيار أحدهم لتولى رئاسة المجتمع الاسلامى كله . على أن المنافسات القبلية القديمة بين الأوس والخزرج منعتهم من الوصول الى قرار . وتقول الأخبار ان المهاجرين حين علموا بهذا الاجتماع أسرعوا اليه ، وبدأ النقاش بين الفريقين ، فاقترح المدنيون اختيار رئيسين : منهم واحد ومن مهاجرى مكة واحد . ورد عليهم عمر بن الخطاب مؤكدا استحالة هذا الحل ، ومحتجا بأن العرب لن يقبلوا رئيسا من أهل المدينة ، ولكنهم يقبلون رئيسا من قريش لأنها قبيلة الرسول (ص) ولأنهم يقرون لها بنوع من السيادة من قبل . وأنهى عمر المناقشة بأن وضع يده فى يد أبى بكر ، علامة « البيعة » أو العهد ، معددا مزاياه. فحذا حذوه سائر المسلمين .

وبذلك تحددت المبادىء الآتية فى اختيار الرئيس :

١ ـ حاجة المجتمع الى رئيس .

٢ ـ يجب ألا تقسم الرئاسة بين شخصين أو أكثر .

٣ ـ يجب أن يكون الرئيس قرشيا .

٤ ـ يكون اختيار الرئيس بتسمية ومبايعة من المجاهدين الأولين تعقبهما بيعة عامة .

وتمضى الأخبار فتذكر أن الخليفة الأول ألقى فى ذلك الاجتماع نفسه ـ أو على أثره ـ خطبة نصها :

« أيها الناس ! انى قد وليت عليكم ولست بخيركم . فان أحسنت فأعينونى ، وان أسأت فقومونى . الصدق أمانة والكذب خيانة ، والضعيف فيكم قوى عندى حتى آخذ الحق له ان شاء الله ، والقوى فيكم ضعيف عندى حتى آخذ الحق منه ان شاء الله . لايدع قوم الجهاد فى سبيل الله الا قوم ضربهم الله بالذل . ولا تشيع الفاحشة فى قوم قط الا عمهم الله بالبلاء . أطيعونى ما أطعت الله ورسوله . فان عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم . قوموا الى صلاتكم يرحمكم الله » .

وبهذا الاعلان تقررت مبادىء أخرى فى طريقة الحكم :

٥ ـ لا يتمتع الحاكم بسلطان مطلق . فسلطانه قائم على اتباع القرآن والسنة .

٦ ـ اذا خرج الحاكم على توجيهات القرآن والسنة فأعضاء المجتمع فى حل من طاعته ، وعليهم تقويمه .

٧ ـ تحافظ الحكومة ، بقوتها الخاصة ، على حقوق الأفراد .

٨ ـ أعضاء المجتمع مطالبون بجهاد العدو الخارجى ، والعمل على صلاح أحوالهم الداخلية .

وانتخاب أبى بكر وخطبته الاولى بعد انتخابه يكونان ما يصح ان نسميه « أول سابقة واهم سابقة فى القانون الدستورى فى الاسلام » . وقد كفلت مبادئهما للمجتمع الجديد وجودا مستقرا ونشيطا لمدة لا تقل عن اثنتى عشرة سنة وهى مدة حكم الخليفتين الاولين أبى بكر وعمر . ولعل جانبا كبيرا من هذا النجاح أن يكون راجعا الى شخصيتى ابى بكر وعمر ، ثم الى الصراع المستمر للمحافظة على وحدة الامة العربية وعلى قوة الاسلام الناشئة فى مواجهة المحاولات العدوانية من قبل الامبراطوريتين البيزنطية والفارسية ، وهو صراع لم يلبث ان تحول من الدفاع الى الهجوم . وكانت هذه الحالة نفسها سببا فى تغيير نظام الانتخاب بالنسبة الى الخليفة الثانى ، فالتاريخ يذكر ان أبا بكر حين أحس قرب الموت سمى عمر خليفة من بعده ، ولم يلبث هذا الترشيح ان ثبت بالموافقة العامة .

اما السابقة الثالثة فقد كانت اعظم دلالة ، ويمكننا أن نلاحظ فيها بوادر الصراع الذى لمحنا بدوره فى انتخاب أبى بكر ، وهذه السابقة هى ترشيح الخليفة الثالث . فالاخبار تجمع على أن عمر بن الخطاب بعد اغتياله بيد أبى لؤلؤة المجوسى عين مجلسا من سبعة من كبار الصحابة ، مهمتهم أن يختاروا واحدا من بينهم للخلافة . وكذلك يروى أنه كلف صحابيا آخر ، وهو صهيب الرومى ، أن يراقب عمل ذلك المجلس . وكان

على المجلس أن يصل الى قرار اجماعى قبل مضى ثلاثة أيام على وفاة عمر ، فان خالفت فئة منهم رأى الاكثرية وأبوا الانقياد لحكمها حتى اليوم الثالث فقد كان على صهيب ــ كما تقول الاخبار ــ أن يقتل هؤلاء المخالفين . وقصة استخلاف عثمان بن عفان ، كما ترويها كتب التاريخ ، تصور بوادر خلاف خطير بين بنى هاشم رهط الرسول وبنى أمية رهط عثمان الذين اشتهروا بالثروة منذ الجاهلية ولم يكونوا يعدون بينهم من السابقين الى الاسلام سوى عثمان نفسه . وفى عهد عثمان اشتد هذا الخلاف اذ وجدت عشيرته الفرصة سانحة لتحقيق أطماعهم مستغلين لينه ورغبته فى ارضائهم ، فأدى ذلك الى نفور الكثيرين من حكمه ، وكان طبيعيا أن يلتفوا حول خصوم بنى أمية من الهاشميين الذين كان زعيمهم على بن ابى طالب فى نظر الكثيرين مرشحا صالحا للرئاسة بعد وفاة الرسول ، بفضل قرابته وصهره وسابقته فى الاسلام وفضائله الكثيرة ، ولكنه أبى أن يخرق اجماع المسلمين فى عهد أبى بكر وعمر وفى عهد عثمان نفسه ، فكان موقفه من السخط المتزايد موقف من لا يشجع الفتنة ولكنه يقر عدالة أسبابها . وزاد فى أسباب القلق تفرق المسلمين فى الامصار وبينهم كثير من أعلام الصحابة ، فتكونت فى هذه الامصار ، وبخاصة الفسطاط والكوفة ، معارضة قوية . وأخيرا حاصر الثوار دار عثمان واقتحموها عليه وقتلوه فى سنة ٣٥ للهجرة ،

وكانت هذه السنة بداية سلسلة من الحروب الاهلية لا تنقطع الا لتبدأ ، وقد ساهمت فى تغذيتها عوامل دينية واجتماعية وجنسية واقتصادية ، وكان أقصى ما بلغه النظام السياسى من نجاح بعد ذلك هو ابقاء هذه العوامل متوازنة لفترة قصيرة ، بفضل دهاء رجل كمعاوية أو المنصور ، واجرا اصلاح فكر فيه رئيس دولة لتجنب بلايا الحروب الاهلية هو تفكير المأمون فى نقل الخلافة ، بطريقة سلمية ، الى أحد العلويين .

وخلال كل ما مرت به الخلافة من مد وجزر حتى اختفائها النهائى على أيدى الكماليين فى تركيا ، كان منصب الخلافة يعد باجماع الفقهاء — من الناحية النظرية فقط — أعلى منصب فى الدولة ومصدر جميع السلطات، دينية وزمنية . أما من الناحية الواقعية فقد كانت سلطة الخليفة — على مدى قرون كثيرة — سلطة اسمية فى الناحيتين : فكانت السلطة الزمنية بأيدى الوزراء والقواد ، والسلطة الدينية بأيدى الفقهاء .

وهنا يحسن بنا أن نعود الى قواعد الحكم التى تقررت عند انتخاب الخليفة الاول ، ونلاحظ تفاعلها مع الواقع السياسى فى تاريخ الدولة العربية :

١ — حاجة المجتمع الى رئيس :

صيغ هذا المبدأ فى ظروف : (أ) اضطراب عام يهدد كيان الحكومة التى انشأها الرسول . (ب)

نقض كثير من القبائل ـ خارج الحجاز ـ لعهدها مع النبي مع ظهور متنبئين فى بعضها . (ج) سهولة الاتصال ـ ماديا ـ بين جميع العناصر المصممة على مواصلة عمل الرسول ، اذ كانوا جلهم فى المدينة ، (د) اتباع النظام الانتخابى السائد بين القبائل العربية . فى هذه الظروف لم تقم معارضة ما ، داخل المجتمع العربى الاسلامى ، لمبدا حاجة المجتمع الى رئيس (ويمكن أن يترجم ، بأبسط عبارة ، الى ضرورة قيام حكومة) . وهكذا قام المبدأ ونفذ ونجح فى التغلب على النزعات الانفصالية التى ظهرت لدى القبائل على هامش ذلك المجتمع ، والاستمرار فى حمل رسالة الوحدة الانسانية التى جاء بها الاسلام .

وعندما تغيرت هذه الظروف ، فهدأ الصراع فى داخل الدولة العربية الاسلامية وخارجها ، وتحولت الخلافة الى ملك وراثى منذ انتزعها معاوية بدعوى أنه ولى دم عثمان ، وأعقب ذلك بأخذه البيعة فى حياته لابنه يزيد ، بدأ المبدأ نفسه ـ حاجة المجتمع الى رئيس ـ يهتز عند بعض فئات الخوارج الذين قرروا أنه غير لازم « اذا تكاف الناس » . واذا كانت هذه الفرق قد أنكرت المبدأ نظريا ولم تستغن فى الواقع العملى عن رئيس تأتمر بأمره وتسميه « أمير المؤمنين » ، فان ظاهرة التخلص من سلطة الدولة قد أخذت تتكرر عند كثير من القبائل فرجعوا الى بداوتهم القديمة ، أو كما يقول عنهم ابن

خلدون : « ثم انهم بعد ذلك انقطعت منهم عــن الدولة اجيال نبذوا الدين فنسوا السياسة ورجعوا الى قفرهم وجهلوا شــأن عصبيتهــم مع أهل الدولة ببعدهم عن الانقياد واعطاء النصفة ، فتوحشوا كما كانوا ، ولم يبق لهم من اسم الملك الا أنهم من جنس الخلفاء ومن جيلهم ، ولما ذهب أمر الخلافة وامحى رسمها انقطع الامر جملة من أيديهــم ، وغلب عليهم العجــم دونهــم ، وأقاموا فى بادية قفارهم لا يعرفون الملك ولا سياسته بل قد يجهل الكثير منهم انهم قد كان لهم ملك فى القديم ... وقد يحصل لهم فى بعض الاحيان غلب على الدول المستضعفة كما فى المغرب لهذا العهد فلا يكون مآله وغايته الا تخريب ما يستولون عليه من العمران . » (المقدمة ، الكتاب الاول ، الباب الثانى ، الفصل الثامن والعشرون)

ومما يسترعى النظر فى القرون المتأخرة أن السكان المسالمين من أهل المدن والقرى كانوا ينظرون الى هؤلاء البدو على انهم أبطال . ولا أدل على ذلك من ملاحــم « الهلالية » التى تغنت بها الطبقات الشعبية أجيــالا كثيرة فى شتى البلدان العربية . فقد انطلق بنو هلال من مساكنهم فى شبه الجزيرة ليزعجوا الحكومات والسكان فى الشام ومصر وتونس ، ولابد أن منشدى هذه الملاحم المشهورة ومستمعيها ، أو آباءهم وأجدادهم على الاقل ، قد قاسوا الكثير على أيدى هؤلاء البدو ، ولكن ذلك لم يمنعهم ، وهم الذين خضعوا دهورا لحكومات مســتبدة ،

من أن يعجبوا بجسارة هؤلاء المتمردين ، اذ لم يستطيعوا ان يقلدوها ·

وطوال تلك القرون ، ظل الفقهاء يذكرون الاتقياء بأن الحكومة مهما تكن فاسدة فهى خير من لا حكومة ، ويحاول بعضهم ، فى أحيان قليلة ، أن يرفعوا صيحة استنكار اذا تجاوز ظلم السلطان كل حد .

٢ ـ يجب ألا تقسم الرئاسة بين شخصين او أكثر :

كان المقصود من هذا المبدأ الا يقتسم شخصان حكم الدولة الواحدة (كما فى نظام القناصل عند الرومان) اذ لم يكن تقسيم الدولـة واردا · ولكننا نجـد ، حوالى منتصف القرن الرابع ، ثلاث خلافات متعاصرة فى ثلاثة مراكز عربية : العباسية فى بغداد ، والفاطمية فى القاهرة، والاموية فى قرطبة . ويظل الانقسام قائما فى الواقع ، وان دخلت الخلافتان العباسية والفاطمية فى نوع من « حرب الدعاية » فان كـلا منهما كانت أعجز من أن تقضى على الاخرى . ويكاد الطابع العام لهذه الحرب يكون دينيـا ، أو غطاء لسـلطات زمنيـة جديدة ، فانها تعاصر انحدار سلطان الخـلافة فى بغداد ، وتدور فى الغالب حـول كسـب ولاء أمـراء الاقاليم الذين كانوا يتمتعون باستقلال فعلى ، وهو ولاء لا تتجاوز مظاهر السيادة فيه الدعاء للخليفة فى خطبة الجمعة وضرب النقود باسمه ·

وفى الوقت نفسه قرر معظم فقهاء الاندلس جواز قيام أكثر من خليفة واحد عند اتساع الدولة .

٣ ـ كون الرئيس قرشيا :

رفض الخوارج هذا المبدأ بعيد قيام الدولة . وحصر الشيعة الخلافة فى أبناء على بن أبى طالب . ثم ظهر العباسيون بدعوى أنهم أحق بالخلافة لان عم النبى، « العباس » ، أحق « بوراثته » من ابن عمه او ابن بنته ، كما عبر شاعرهم مروان بن ابى حفصة .

وقد أكد معظم الفقهاء حرفية مبدأ « الائمة من قريش » وكان الامر كذلك فى الواقع الى أن استولت على الحكم فى المغرب أسرة لم تكن غير قرشية فحسب ، بل كانت غير عربية أصلا ، وهم الموحدون الذين كانوا من البربر ، واتخذوا لقب « أمير المؤمنين » وهو من القاب الخلافة . ولعل هذا المثل كان حاضرا فى ذهن ابن خلدون وهو يناقش مبدأ « الأئمة من قريش » فيرده الى اعتبار المصلحة وهى « العصبية التى تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب ... وذلك أن قريشا كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم » ... « الا أنه لما ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم وبما أنفقتهم

الدولة فى سائر أقطار الارض عجزوا بذلك عن حمـل الخلافة » . فبقى اعتبار الاصل فى هـذا المبـدأ وهو الكفاءة . (المقـدمة ، الكتاب الاول ، الباب الثالث ، الفصل السادس والعشرون) .

على أن هذا المبدأ نفسه ــ الكفاءة ــ كان قد أصبح مبدأ نظريا منذ زمن طـويل ، منذ حمـل الناس على خلافة يزيد بن معاوية . وأصبح « الغلب » هو القاعدة الفعلية لتولى الرئاسة ، سواء تسمى الرئيس خليفة أم سلطانا أم أميرا . وهكذا تبدو المناقشة حول مبدأ « الائمة من قريش » مناقشة نظرية لا صلة لها بالواقع ، كما يبدو الحديث عن « الكفاءة » ناقصا حتى نرى أقوال الفقهاء فى المبدأ التالى ، وهو :

٤ ــ كون اختيار الرئيس بتسمية ومبايعة من المجاهدين الاولين تعقبهما بيعة عامة :

كان هذا المبدأ ، منذ السوابق الاولى ، هو أكثر المبادىء مرونة . فالتاريخ يحدثنا أن أبا بكر سـمى خليفة ، ولكنه فعل ذلك بعد تشاور مع كبار الصحابة . ثم ان عمـر عـدل طريقـة الترشـيح حين عـين مجلس السبعة . وتختلف الاخبار حول بيعة على بن أبى طالب ، ولكنها تدل على أنه حاول ــ برغم نذر الحرب الاهلية ــ أن يحافظ على « روح » البيعة التى لم تخل منها سابقة من السوابق الثلاثة فى ذلك مع تعدد أشكال هذه البيعة : تسـمية ومبـايعة من المجـاهدين الاولين ثم بيعة عامة .

فيروى أن الناس تراكموا عليه ليبايعوه بعد مقتل عثمان، فقال : «ليس ذلك لكم ، انما ذلك لاهل بدر . اين طلحة والزبير وسعد ؟ » فأقبل هؤلاء فبايعوا ، ثم بايعه المهاجرون والانصار ، ثم بايعه الناس ·

وعندما أصبح نظام الحكم ملكيا ووراثيا فى العصور التالية ، وأعلن « حق الملوك المقدس » بطريقة أو بأخرى، استمرت البيعة معمولا بها فى تولية الخلفاء · ومع أنها استحالت الى اجراء شكلى محض فقد بقيت علامة على النظرة العربية الاسلامية الى الحكم باعتباره « اتفاقا » بين الحاكم والمحكومين · الا أن البون الشاسع بين النظرية والتطبيق قد أوقع الفقهاء فى مأزق ، فراحوا ، مرة ، يبرزون البيعة الشكلية التى فقدت كل معنى من معانى الانتخاب ، ومرة أخرى يقررون الطريقة التى لم يجدوا طريقة غيرها لاستمرار البيعة حين يصبح منصب « الخلافة » ألعوبة فى أيدى بعض الرجال الأقوياء ، أعنى دفع رجل قوى برجل قوى آخر ، أو الفرار من مستبد الى مستبد. فنجد ابن خلدون يبرر عهدالخليفة لابنهبقوله: « ولا يتهم الامام فى هذا الأمر وان عهد الى أبيه أو ابنه ، لأنه مأمون على النظر لهم فى حياته فأولى ألا يحتمل فيها تبعة بعد مماته » (المقدمة . الفصل الثلاثون من الباب الثالث من الكتاب الاول ، فى ولاية العهد) .ونجده فى موضع آخر يتكلم عن « استيلاء بعض أعوان الخليفة عليه من غير عصيان ولا مشاقة » فيحكم بأن « ينتقل النظر

فى حال هذا المستولى ، فان جرى على حكم الدين والعدل وحميد السياسة جاز قراره ، والا استنصر المسلمون بمن يقبض يده عن ذلك ويدفع غلبه حتى ينفذ فعل الخليفة » • (الفصل السادس والعشرون من الباب نفسه)

٥ ـ لا يتمتع الحاكم بسلطان مطلق ، فسلطانه قائم على اتباع القرآن والسنة :

ثمة فكرتان جديدتان أخذتا تدخلان فى مفهوم السلطة التى يتمتع بها الخليفة : فكرة « الحق الالهى للملوك » التى تسللت الى الدولة العربية الاسلامية من الامبراطوريات القديمة ، وفكرة العلم الباطنى الذى اختص به الأئمة عند الشيعة •

أما الفكرة الأولى فيظهر أنها لم تكن مجهولة عند معاصرى أبى بكر أنفسهم ، ولكنه رفضها بشدة عندما نهى عن أن يدعى « بخليفة الله » وقال انه خليفة رسول الله • ومع ذلك فقد أخذت هذه الفكرة تمكن لنفسها رويدا رويدا ، حتى نجد ابن خلدون فى القرن الثامن مع تأكيده لهذا المعنى الذى قرره أبو بكر ، فى غير موضع من مقدمته ، تند من قلمه هذه العبارة : « لأنه سبحانه انما جعل الخليفة نائبا عنه فى القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم »(المقدمة كذا ، ل٣، ف٢٦)

وأما الفكرة الثانية فقد جعلت للامام شيئا من منزلة النبوة • وكان طبيعيا أن تؤدى الفكرتان ، كل من طريق ،

الى اضفاء نوع من القداسة على أفعال الحاكم ، ان لم يسمح للمسلم التقى بقبول الخروج على أحكام القرآن والسنه فربما سمح بالتأويل ، والتأويل الواسع فى بعض الأحيان !

٦ ـ تقويم الحاكم اذا أخطأ :

مع تمكن عادات الحكم الاستبدادى بالتدريج ترك هذا المبدأ دون أن يوضع أى نظام لتطبيقه • ومع ذلك فانه لم يهمل اهمالا تاما ، بل بقى مثلا أعلى طمح الى تحقيقه قلة من علماء الدين فى عصور الظلام معرضين أنفسهم لاضطهاد الطغاة ، ومارسته بعض الفرق ذات النزعات الثورية ـ كالخوارج ـ معبرين عن آرائهم المعارضة بالسيف بدلا من الكلام • وكان من العسير أن يوجه نقد أو تكون للنقد قيمة اذا وجه ، فى ظروف النزاع الحاد على السلطة •

٧ ـ محافظة الحكومة على حقوق الأفراد :

لا شك أن تقرير هذا المبدأ واستمراره كان معيار الوجود الحقيقى للحكومة • وبذلك تأكد قيام الدولة العربية وفهم العرب معنى قيامها • فقد تبين من حروب الردة أن كثيرين منهم كانوا يعتبرون طاعتهم للرسول طاعة اختيارية مرجعها الى صفته الدينية ، ولكن بيان أبى بكر لم يدع شكا فى أن الحكومة قد وجدت ، وأن لها كيانا خاصا لا يخضع لرغبات الأفراد •

٨ ـ فريضة الجهاد :

كانت أولى المهام التى واجهها أبو بكر عند توليته ، وأضخمها ، هى اخضاع القبائل التى أعلنت ردتها عن الاسلام وقتلت من قبلها من المسلمين . واظهار سطوة الاسلام للدول المحدقة به من الجانبين وقد أخذت تتهيأ للانقضاض عليه . ولم يلبث العرب فى عهد أبى بكر وعمر أن نازلوا امبراطوريتى الفرس والروم فى ديارهما ، وأزالوا الاولى ودفعوا الثانيه الى آخر معاقلها فى آسيا الصغرى . ولا يعنينا هنا من امر تلك الفتوح الا وضع المحاربين فى نظام الدولة . لقد كان أول ديوان نظم فى عهد عمر هو ديوان أعطيات الجند ، الذى سجلت فيه أسماء العرب جميعا ، حتى الأطفال ، وقدر فيه لكل اسم عطاؤه السنوى حسب جهاده وسابقته فى الاسلام وقربه من بيت الرسول . وقد عد الدكتور طه حسين هذا النظام نوعا من الضمان الاجتماعى سبقت به الدولة العربية الناشئة جميع النظم القديمة المعروفة وكثيرا من النظم الحديثة ، واعتبره برنارد لويس مظهرا لتحول العرب الى ارستقراطية عسكرية على رأس امبراطورية جديدة . وقبل النظر فى أى من هذين التفسيرين يجب ألا ننسى أن « الديوان » الذى انشأه عمر كان تطويرا لنظام حربى عرفه العرب قبل الاسلام ، وعدله الاسلام تعديلا يتفق مع دعوة التكافل الاجتماعى التى دعا اليها ، كما عرفه أمم أخرى غير العرب ، وهو نظام قسمة الغنائم على

المحاربين . ومع أنه قد وجدت حقا ارستقراطية عربية استطاعت أن تدعم كيانها فى عهد عثمان ثم فى عصر الدولة الأموية فانه لا يمكن القول بان العرب ، كجنس ، قد الفوا هذه الارستقراطية . بل ان الاتجـــاه الى امتزاج العرب بسكان البلاد المفتوحة ظهر فى أيام عمر نفسه . ثم ان الجهاد لم يعد مقصورا على المسلمين العرب ، فسرعان ما دخلت فى الجيش عناصر فارسية وغـيرها ، ممن اعتنقوا الاسلام . وقد وضحت هذه الظاهرة فى أيام بنى أميـة أنفسهم ، ثم ازدادت وضوحا فى أيام العباسيين ، فأصبح هناك عســكر « الأبناء » من الفــرس الى جانب عســكر العرب ، وقواد من الفرس معهــم قواد من العــرب ، وكان نظام « الأعطيات » الشــامل الذى وضعه عمــر قد أبطل منذ زمن طويل . ثم أضاف المعتصم الى الجيوش العربية والفارسية جيوش المرتزقة الترك التى سرعان ما استولت على السلطة الفعلية فى كافة أرجاء الدولة .

***

وخلال كل هذه التطورات التى مر بها نظام الحكم ، مع مكملاتها من نظم قضائية وادارية ليس هذا مقام تفصيلها ، كانت وحدة التشريع تصـــنع فى صهر العناصر المختلفة لهذه الحضارة أكثر مما تصنعه الوحدة السياسية المفككة .

فتاريخ النظم السياســية بالذات هو أحفل جوانب الحضارة العربية بالمآسى . تاريخ اجتمع عليه النقيضان : ميراث نظم امبراطورية هرمة وميراث حياة قبلية لم تألف

بعد معنى الوحدة السياسية • وتمزق بين النقيضين : الاستبداد والتعصب • وبقيت صفحاته حلما وكابوسا لكل عربى ، بين روعة المثال ومحنة الواقع •

كأنما أوشكت الحضارة العربية أن تتبخر فوق تلك المساحات الشاسعة ، أو تتسرب فى تلك الأعماق البعيدة ! لولا أن شعوبا عربية جديدة كانت تتكون ، وكانت ، ولا تزال ، تنسج حضارتها المشـــتركة من عناصر واحدة : الدين ــ واللغة ، والأدب والفن ، و ــ كما قلنا ــ التشريع .

كانت الدولة تتدخل فى القضاء أحيانا اذا احتاج الحاكم الى فتوى تبرر عملا من أعماله • ولكن المذاهب التشريعية نفسها تبلورت بمعزل عن الســلطة التنفيذية ، مستمدة أصولها من الكتاب والسنة ، معتمدة على القياس والرأى بدرجات متفاوتة • ومع أن الفقه قد جمد عند تقليد أئمة المذهب منذ القرن الرابع فان النزعة المحافظة أدت ــ فى هذه الناحية على الأخص ــ دورها التاريخى ، حين أبقت وحدة الحضارة العربية متمسكة بأصولها الأولى ، بينمــا كانت الشعوب العربية الجديدة المنتشرة فى المشرق والمغرب لا تزال أطرى عودا من أن تقدم ثمارا حضارية جديدة ، والظروف التى فرضت عليها من الداخل والخارج تهددها بالتحلل والذوبان •

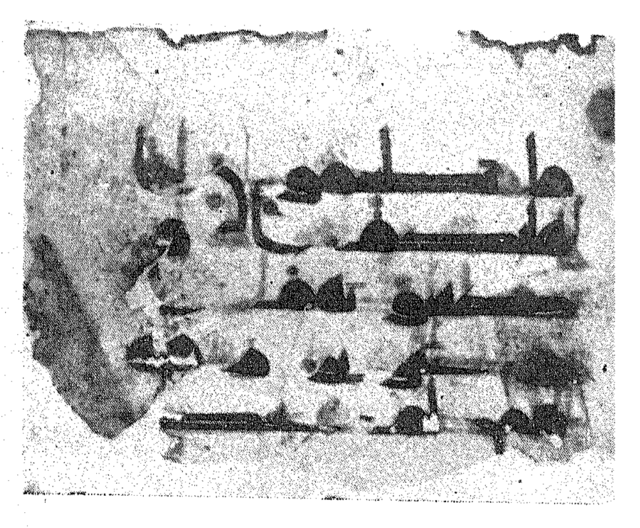
الأدب والفن

لم يعرف العرب فى العصر الجاهلى فنا سوى فن الكلمة وقد بدأ علماء الآثار يكشفون عن عمارة متقدمة فى اليمن ولكن فنون العمارة والتصوير والنحت توشك أن تكون معدومة فى سائر انحاء الجزيرة العربيـــة طوال القرنين السابقين للاسلام . حتى أن أصنام الكعبة نفسها كانت ـ على مارواه المؤرخون العرب ـ مجلوبة من الشام . ويدل غياب كل أثر تقريبا للفنون التشكيلية فى العصر الجاهلى على نزعة العرب الطبيعية نحو التجـريد . وفى هــذه الناحية يبدو تأثير البيئةالصحراوية فى الخصائص الروحية أوضح من تأثيرها فى الظـروف المـادية . فالمواد اللازمة لصنع آثار من الفن التشــكيلى ، كالأحجار والأخشــاب والألوان كانت قليلة ولكنها لم تكن معدومة . أما الذى انطبع فى وعى الانسان العربى من الصحراء الشاسعة المليئة بالايقاعات المنتظمة والاصـــوات المبهمــة ، فكان شعورا بالموجود الكلى ، اللامحــدود واللامحسوس . ولا شىء كالصوت الانسانى ، بالكلمة والنغمة ، يمكنه أن يعبر عن روعة الانسان أمام الكون ، عن أمله فى الخلاص ، عن انفعالاته العنيفة الملحة ، فى قربها الشديد من الطبيعــة

وانبعاثها فى الوقت نفسه نحو عمق روحى يوجه الطبيعة وينظمها ·

وبينما كان الفنان التشكيلى مجهولا أو شبه مجهول قبل الاسلام ، كان الشاعر يتمتع بمنزلة اجتماعية رفيعة · ويحدثنا ابن رشيق عن مدى ابتهاج القبيلة حين كان ينبغ فيها شاعر · فقد كانوا يرون كلمات الشاعر مفعمة بقوة سحرية تلهب حماسة القبيلة وتزلزل قلوب أعدائها ·

على أن الشاعر الجاهلى لم يكن لسان القبيلة المنافح عنهـــا فحسب ، بل انه كثـيرا ما كان يعزف على أوتار فردية عميقة · وانك لتجد فى « المعلقات » تعبـــيرا عن الشخصيات المتباينة لشعرائها لا يقل عما تجـده فى أى مجموعة من الشعر الغنائى الذاتى · والحق أننا نجد بين وصف علماء الأدب المتقدمين لوظيفة الشاعر الاجتماعية فى العصر الجاهلى وبين هذه القصائد التى تعد النماذج العليا للشعر الجاهلى تناقضا يســترعى النظر · فليس فى هذه القصائد السبع الا قصيدتان اثنتان يبدو فيهمـــا التحام الوجدان الذاتى بالوجدان الجماعى وهما قصيدتا عمــرو ابن كلثوم والحارث بن حلزة · أما القصائد الخمس الباقية فتدل على درجة كبيرة أو صغيرة من الاســتقلال الفــردى بالنســبة للقبيلة · كما أنه لا تعــوزنا الأمثلة على صراع مكشوف بين الفرد وقبيلته فىشعر الصعاليك الذين أشرنا اليهم فى فصل سابق · ومن هذه الناحية يمكننا القول بأن



الخط العربى فن قائم على التجريد

الشعر الجاهلى كان شعرا ثوريا ، من حيث انه كان يشكك فى القيم القبلية وفى ولاء الفرد المطلق لقبيلته .

ويمكننا أن نلاحظ على فن الشاعر الجاهلى أنه كان صاخبا ملتهبا حين يعبر عن وجدان جماعى ، وقورا حنونا حين يعبر عن وجدان فردى . وكانت الأداة الأساسية للشاعر الجاهلى هى التشبيه ، فاكسبت أغانيه نوعا من الواقعية ، ومزجت الانفعال بعنصر خيالى قوى ، فتحس أنك أمام فنان مكتمل الصنعة ، يعرض أمامك تفاصيل الاشياء معبرا عن تجربة شخصية ، سواء أكان يصور حركة الظباء فى المكان الذى خلا من ديار المحبوبة ، أم صياح الذئب ، الذى يشبه صياح مقامر خسر ماله ، وقد اجتمع عليه عياله يطالبونه بنفقتهم ؛ أم جثث الحيوانات التى أغرقها السيل ، وأصبحت فى قاع الوادى ملطخة بالطين تراها من بعيد أشبه بالجذور ، أم روضة معطارا لا تزال بها آثار المطر ، دوائر صافية كأنها الدراهم ، وذباب الفاكهة عاكف عليها لا يريد أن يبرح ، يغنى كالسكران ، ويحك ذراعه بذراعه ، كأنه رجل أقطع يريد أن يشعل فتيلة ...

لقد فسر النقاد فى العصر العباسى بناء القصيدة الجاهلية تفسيرا متأثرا بالمنطق اليونانى . فنظروا الى الموضوعات التى تبدأ بها القصيدة : الوقوف على الاطلال ، الغزل ، وصف الناقة وحيوان الصحراء ، وصف الصيد ، الخ ،

على أنها مقدمات لموضوع أصلى يكون فى الغالب مدحا أو فخرا أو هجاء ، والتأمل فى القصائد نفسها يظهر أن الأجزاء الغزلية أو الوصفية لا تخضع للموضوع النهائى الذى تصل اليه القصيدة ، بل ان بعض القصائد الهامة ، كمعلقة امرىء القيس ومعلقة طرفة ومعلقة لبيد ، لا يبدو فيها قصد خاص الى هذا الموضوع النهائى • ومع ذلك فثمة خيط ، وان كان صعب التحديد ، يصل بين أجزاء القصيدة • ومن هنا يمكننا القول ان « ابراز » موضوع معين لم يكن هدف الشاعر الجاهلى ، بل على العكس ، ان هدفه كان كبح الموضوع الآنى وتسطيحه ، توصلا الى اعطائه قيمة عامة • ولذلك لا نجد فى الشعر الجاهلى تلك الوحدة الأرسطية العضوية القائمة على « مبدأ ووسط ونهاية » ولكننا نجد وحدة مسطحة قائمة على تشابه الأجزاء ومن هنا تلك الظاهرة النظمية الفريدة فى الأدب العالمى ، ظاهرة وحدة القافية من أول القصيدة الى آخرها •

وقد اتخذ شكل « القصيدة » قالبا للتعبير الشعرى عند العرب على مدى قرون طويلة • ولكن كل عصر كان له مفهوم خاص للقصيدة يتفق مع تكوينه الفكرى والعاطفى ففى العصر العباسى تصور الشعراء والنقاد القصيدة على أنها سلسلة من « الفصول » حاولوا الربط بينها بانتقالات فكرية متأثرين بأسلوب الرسائل • وفى العصر الحديث هاجمت المدارس الشعرية والنقدية الجديدة الشعر القديم كله ، متأثرة بالآداب الأوربية وناظرة الى الشعر العباسى

بالذات ، فنعت على القصيدة التقليدية خلوها من الوحدة الفنية ، وقصرت القصيدة على موضـــوع واحد • وحتى الشعراء التقليديون الذين أصبحت القصيدة عندهم كالخطبة فى المحفل أو المقالة فى الجريدة اليومية ، تعودوا أن يهجموا على موضوع القصيدة بدون مقدمات ، وغالبا ما يكون هذا الموضوع هو «موضوع الساعة» كما نرى فى ديوان شوقى أو حافظ ، وربما تأنق الشاعر فبدأ بمقدمة غزلية ، ثم التفت منها الى الموضــوع بنوع من المفاجأة ينتزع اعجاب جمهور المحفل ، كما كان الشعراء العباسيون يفعلون أحيانا فيقول شوقى مثلا فى تكريم ســعد زغلول ، بعد سبعة أبيات من الغزل التقليدى :

أشهى من العود المرنم منطقا
وألذ من أوتاره تغـــريدا

لو كنت سعدا مطلق السجناء لم
تطلق لساحر طرفها مصفودا

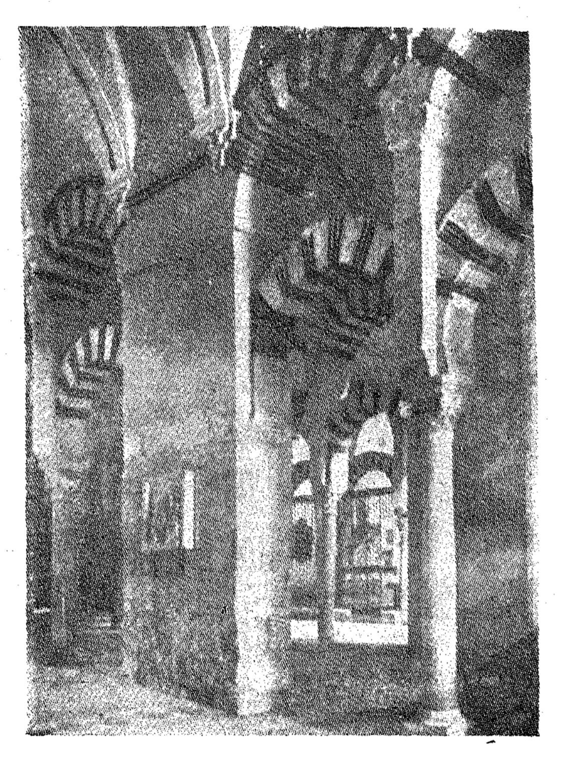
وكان ثمة شكل شعرى آخر أيسر تناولا وأكثر ملاءمة لمختلف الاتجاهات وهو المقطوعة • وتتميز المقطوعة بأنها أقصر من القصيدة ، وأنها تقتصر عادة على موضوع واحد ومعظم الانتاج الشعرى فى العصر العباسى ، خارج قصيدة المدح ، يأتى فى قالب المقطوعة • وهنا نلاحظ مدى حرية الشاعر العباسى فى معالجة موضوعات جديدة تتصل بحياة المدينة فى لغة مشربة بالتعبيرات الجارية البعيـــدة عن لغة

المعاجم . وفى شكل المقطوعة هذا على الخصوص ، نما الشعر الغنائى والفلسفى والوصفى الذى تميز به العصر وسهل ابتكار أشكال جديدة أكثر شعبية ، انتهت بالخروج على الأوزان الكلاسيكية نفسها ، معتمدة على القافيه المنوعه التى يرجح أنها أثرت فى الشعر الاوربى فى فترة تكون الآداب القومية .

ولم يعرف الشعر العربى الشكل الملحمى ولا الشكل الدرامى حتى العصر الحديث . ولكن النثر العربى ملىء بالقصص . وهنا يجب ان نلاحظ تاثير القرآن الكريم . ان القرآن الكريم هو معجزة الاسلام الخالدة ، ومعجزة البيان العربى أيضا . هو رسالة الله للبشر ، والمسلم يؤمن بقداسة كلمه حين يؤمن المسيحى بالتجسد . فلعل هيبته فى قلوب المسلمين هى التى جعلت شعراءهم وادباءهم يحجمون عن استلهام قصصه أو محاكاة أسلوبه ، مكتفين بالاشارة أو التضمين أحيانا . ولكن أدبا غزيرا نما حول القصص القرآنى على سبيل التفسير لهذا القصص ، أدبا استمد من قصص « أهل الكتاب » وأضاف اليها خيال القصاص العربى ، الذى أصبح ، منذ أوائل العصر الأموى نوعا من المفسر الشعبى لا يأخذه العلماء الحقيقيون مأخذ الجد ، ولكنهم لا يعترضون عليه لأنه يؤدى وظيفة هامة فى الترغيب والترهيب ، وقد بلغ من مكانة بعض هؤلاء القصاص أنهم عينوا قصاصا رسميين ملحقين بالمساجد الكبرى .

ولعل طريقة هؤلاء القصاص الدينيين قد ساهمت فى طبع القصة العربية بطابعها الوعظى المعروف ، كما أمدتها بذلك الأسلوب الخاص فى « تخييل ابواقع » الذى يعتمد على ابتداء القصة بالصيغه التى تستعمل عاده فى رواية الأخبار التاريخية : صيغة « بلغنى » التى تشابه : « أخبرنا » أو « حدثنا » • وهكذا كانت شهرزاد تبدأ قصصها بقولها : « بلغنى أيها الملك السعيد » وبهذه الحيلة البسيطة تنقل زاوية الرؤية بحرية تامة حسب ما تقتضيه القصة •

ومضت القصة العربية تستمد من مصادر كثيرة وتغنى بمساهمة قصاص ذوى ثقافات متنوعة فقد نقل ابن المقفع (١٠٦ ـ ١٤٢ هـ) قصص الحيوان الهندية فى الكتاب التعليمى المشهور «كليلة ودمنة» ولم يلبث أن قلده الكثيرون شعرا ونثرا ، وبينما كان الأتقياء يستمعون الى القصاص فى المساجد كان النساء والولدان (دائما فرائس سهلة للأدب الرخيص !) يقرأون قصصا أقرب الى الموضوعات الدنيوية ، قصصا كثيرة تقرأ عناوينها فى فهرست ابن النديم ولكن أحدا من أهل الأدب لم يعن بحفظ نصوصها استهانة بشأنها • وكان المؤدبون يقصون على تلاميذهم أيام العرب ويروونهم ما قيل فيها من شعر • وكان مؤلفو كتب « الأدب » كالجاحظ (م٢٥٥) وابن قتيبة (م ٢٧٦) يدخلون فى تصانيفهم الموسوعية أخبارا ونوادر جىء بها قصدا للتسلية أو « الاحماض » • وتخصص



مسجد قرطبة

فريق من الكتاب فى القصص ذات المغزى الأخلاقى ، وشاع عنوان « الفرج بعد الشدة » لدى عدد من هؤلاء الكتاب لم يحجموا عن استعارته بعضهم من بعض دلالة على مضمون كتبهم • وتخصص آخرون فى قصص الحب ، التى بدأت منذ العصر الأموى بقصة «مجنون ليلى» • ونمت ، ممتزجة بالشعر أيضا ، فى كتب مثل « الزهرة » لمحمد بن داود (٢٥٥ ــ ٢٩٧) ، وبشرح أحوال المحبين فى الكتاب الفريد « طوق الحمامة لابن حزم الأندلسى (٣٨٤ ــ ٤٥٦ هـ) •

وبينما بلغت القصة الشعبية قمتها فى المجموعة المجهولة المؤلفين «ألف ليلة وليلة» كان الأدباء ذوو الثقافة اللغوية يحاولون استمالة جمهور القراء بشكل قصصى جديد ابتكروه وهو شكل « المقامة » التى ترجع بدايتها الحقيقة الى بديع الزمان الهمذانى فى القرن الرابع ، وتبلغ قمتها فى مقامات الحريرى فى القرن الخامس • وبالرغم من اثقال المقامة بالزخرف اللفظى وجمود قالبها القصصى فقد بقيت ــ لقرون عدة ــ شكلا أدبيا محببا الى قراء العربية ، اذ أن نماذجها الجيدة لم تكن تفتقر الى العقدة العجيبة والدعابة الذكية ، وكانت تقدم ــ أحيانا ــ شخصيات لا تنقصها الحيوية ، وكذلك كتبت قصص فلسفية قليلة فى مقدمتها « رسالة الغفران » للشاعر المشرقى المتفلسف أبى العلاء المعرى (٣٦٣ ــ ٤٤٩ هـ •) و «حى بن يقظان» للفيلسوف الأندلسى ابن طفيل (٤٩٤ ــ ٥٨١ هـ •) •

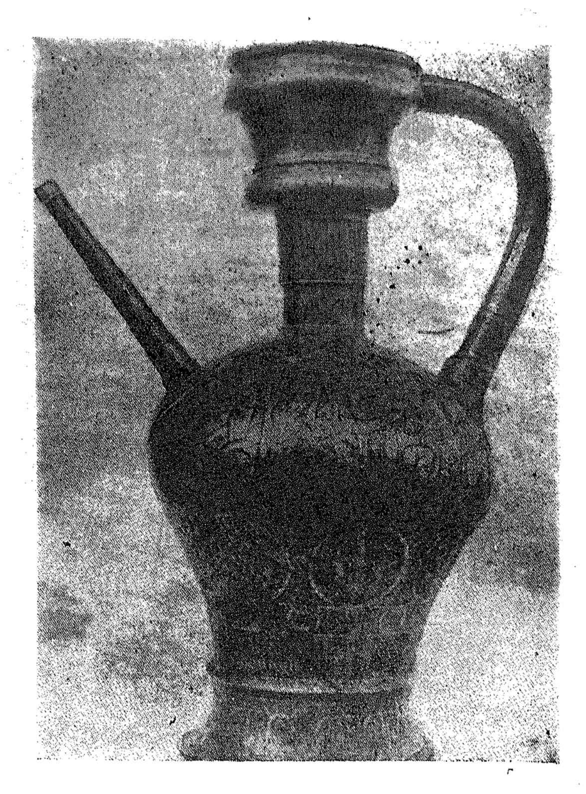
على أن ما قدمه الأدب الفصيح من القصص ضئيل بالقياس الى ما قدمه الأدب الشعبى • لقد كان الأدب القصصى ، كما لاحظنا ، « شعبيا » من أول أمره • وحين ضعف الأدب الفصيح بضعف الاستقراطيات العربية والمستعربة أصبح الخلق الفنى الصحيح وقفا على الطبقات الشعبية التى كان عليها أيضا أن تخلق تنظيماتها الشعبية كما أشرنا فى الحديث عن « أشكال المجتمع وطبقاته » • وقد تجلى هذا الخلق فى القصص الملحمية الضخمة التى كانت غذاء فنيا للشعب والهاما للمصور الشعبى على مدى قرون كثيرة ، مهملة من دارسى الثقافة الفصيحة ، وأصبحت اليوم محل عناية فريق كبير من الباحثين • وجل هذه الملاحم — ان لم تكن كلها — كقصص عنترة وسيف بن ذى يزن والهلالية والظاهر بيبرس ، تستلهم صراع العرب التاريخى مع الشعوب الأخرى ، وتعبر أوضح تعبير عن وجود شعور قومى مشترك فى جميع الشعوب العربية . حتى ان اللغة التى ابتعدت كثيراً أو قليلاً عن الفصحى تعكس فى القصة الواحدة خصائص لهجات الأقاليم المختلفة •

***

ما هى اظهر مميزات الفن العربى ؟ لقد لاحظنا فى اقدم أشكاله — القصيدةالجاهلية — ميلا الى «التسطيح» عوضا عن الابراز ، الى خلق نظام من وحدات متشابكة ، عوضا عن خلق جسم ذى وحدة عضوية • ويمكن أن يقارن هذا

الميل بتطور الزخرفة العربية فى الرسم والعمـــارة ، اذ يلاحظ أن السمة المميزة « للأرابسكة » العربية الحقيقية ، اذا قورنت بأنماط الزخرفة قبلهـــا وبعدها ، هى هذا النفور من ابراز عنصر بعينه فى اللوحة ، على حســـاب العناصر الأخرى. هذه ملاحظة أولية ولا نزعم اننا اقتربنا بها كثيرا من اعطاء مفهوم كلى عن تصور العرب للجمال ٠

على أننا لا نستطيع انهاء هذا الفصل دون الاشـارة الى المرونة العجيبة فى قدرة الخلق الفنى عند العرب ٠ لقـد كانت الفنون التشكيلية بلا تاريخ قبل الاسلام ، ثم نفر منها المسلمون الأول خشية أن يكون فى ممارستها تذكير بصناعة الاصـــنام ٠ ومن ثم غلب الطابع الزخرفى على أعمال الفن التشكيلى عند العرب ٠ ولـكن الفنان العربى استطاع بما وجده فى اللغة العربية من طاقات تخييلية عظيمة ، أن يخلق من الشعر لوحات. ولم يكن للعرب تاريخ فى العمارة ، ولكنهم تعلموا أساليب العمارة وأنماطها من القبط والبيزنطيين والفرس ، ونموا نمطهم الخاص الذى عاد فأثر فى الفن الأوربى ٠ وفى كل الأحوال ظل الفنان العربى مخلصا لأفكاره وطرقه فى الحياة ، بقدر ما كان مستعدا لقبول كل المؤثرات وتمثلها ٠ ولعل أعظم تراث خلفه هو ذلك الاتزان الرائع بين النافع والجميل ، الذى يميز الحياة السليمة الكريمة للانسانية جمعاء ٠



ابريق مكفت من القرن الثامن الهجرى



جلدة مصحف من العصر المملوكى

التفكير العلمى

جابر بن حيان ، والخوارزمى ، وابن الهيثم ، أسماء معروفة فى تاريخ العلم • وفضل العرب فى شق الطريق الى المنهج التجريبى ، الذى يعزى اليه الفضل الأكبر فى تقدم العلوم الطبيعية فى أوربا الحديثة ، فضل لا ينكر • ولكننا هنا لا نحصى مآثر العرب فى التفكير العلمى ، وانما نحاول أن نستخلص أسلوب التفكير العلمى عندهم باعتباره من مكونات حضارتهم • ولكى نصل الى شىء من ذلك لا بد لنا أن نسأل عن رأيهم فى العقل الانسانى وطريقة عمله ، وقيمة المعلومات التى يصل اليها ، ومصادر هذه المعلومات ، وصلتها بالواقع ، وهى أسئلة تندرج فيما يسميه الفلاسفة بنظرية المعرفة •

ولتوضيح ذلك نلجأ الى عقل من أنضج العقول فى تاريخ الثقافة العربية ، وان يكن قد ظهر فى عصر تراجع فيه التفكير العلمى فى نواح كثيرة ، وهو الفيلسوف الاجتماعى عبد الرحمن بن خلدون الذى استشهدنا به فى مواضع كثيرة سابقة ، وقد عاش فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين •

يقسم ابن خلدون مراتب الفكر الانسانى الى ثلاث :

« الأولى تعقل الأمور المرتبة فى الخارج ترتيبا طبيعيا أو وضعيا ليقصد ايقاعها بقدرته. وهذا الفكر اكثرة تصورات وهو العقل التمييزى الذى يحصل منافعه ومعاشه ويدفع مضاره ·

« الثانية الفكر الذى يفيد الآراء والآداب فى معاملة أبناء جنسه وسياستهم · وأكثره تصديقات تحصل بالتجربة شيئا فشيئا الى أن تتم الفائدة منها · وهذا هو المسمى بالعقل التجريبى ·

« الثالثة : الفكر الذى يفيد العلم أو الظن بمطلوب وراء الحس لا يتعلق به عمل · فهذا هو العقل النظرى · وهو تصورات وتصديقات تنتظم انتظاما خاصا على شروط خاصة ، فتفيد معلوما آخر من جنسها فى التصور أو التصديق ، ثم ينتظم مع غيره فيفيد علوما آخر كذلك . وغاية افادته تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعلله ، فيكمل الفكر بذلك فى حقيقته ويصير عقلا محضا ، ونفسا مدركة ، وهو معنى الحقيقة الانسانية » (المقدمة ط · البيان العربى ، بعناية الدكتور على عبد الواحد وافى ، ص ٩٧٥ ــ ٦) ·

ويحلل ابن خلدون عمل « العقل التمييزى » فيقول :

« أعلم أن عالم الكائنات يشتمل على ذوات محضة

كالعناصر وآثارها والمكونات الثلاثة عنها التى هى المعدن والنبات والحيوان وهـذه كلها متعلقات القـدرة الالهية ، وعلى أفعال صادرة عن الحيوانات واقعة بمقصودها متعلقة بالقدرة التى جعل الله لها عليها : فمنها منتظم مرتب وهى الأفعال البشرية ، ومنها غير منظم ولا مرتب وهى افعال الحيوانات غير البشر • وذلك الفـكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع • فاذا قصد ايجاد شيء من الأشياء فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه ، وهى على الجملة مبادئه ؛ اذ لا يوجد الا ثانيا عنها ، ولا يمكن ايقاع المتقدم متأخرا ، ولا المتأخر متقدما وذلك المبدأ قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادئ لا يوجد الا متأخرا عنها • وقد يرتقى ذلك أو ينتهى • فاذا انتهى الى آخر المبادىء فى مرتبتين أو ثلاث أو أزيد وشرع فى العمل الذى يوجد به ذلك الشيء بدأ بالمبدأ الأخير الذى انتهى اليه الفـكر ، فكان أول عمله ، ثم تابع ما بعـده الى آخر المسـببات التى كانت أول فـكرته . مثـلا لو فكر فى ايجاد سقف يكنه انتقل بذهنه الى الحائط الذى يدعمه ، ثم الى الأساس الذى يقف عليه الحائط • فهو آخر الفكر • ثم يبدأ فى العمل بالأساس ثم بالحائط ثم بالسقف وهو آخر العمل وهـذا معنى قولهم : أول العمل آخر الفكرة — وأول الفكرة آخر العمل . فلا يتم فعل الانسان فى الخارج الا بالفكر فى هذه المرتبات لتوقف بعضها على بعض ، ثم يشرع فى فعلها ، وأول هذا الفكر هو المسبب الأخير وهو آخرها فى العمـل ، وأولها فى

العمل هو المسبب الأول وهو آخرها فى الفكر · ولأجل الحصول على هذا الترتيب يحصل الانتظام فى الأفعال البشرية · وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذى يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل ، اذ الحيوانات انما تدرك بالحواس ، ومدركاتها متفرقة خلية من الربط لأنه لا يكون الا بالفكر ، ولما كانت الحواس المعتبرة فى عالم الكائنات هى المنتظمة ، وغير المنتظمة انما هى تبع لها ، اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت مسخرة للبشر ، واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه فكان كله فى طاعته وتسخيره ، وهذا معنى الاستخلاف المشار اليه فى قوله تعالى : (انى جاعل فى الأرض خليفة) فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التى تميز بها البشر عن غيره من الحيوان ، وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات فى الفكر تكون انسانيته . »

والعجيب أن المرتبتين التاليتين من مراتب الفكر ، وهما مرتبة الفكر التجريبى ومرتبة الفكر النظرى ، لاتجدان عند ابن خلدون مثل هذا الاسهاب فى الوصف ، ولا يعزى اليهما مثل هذا الأثر العظيم فى حياة البشر ، بالرغم من انهما ، حسب ترتيبه ، ينبغى أن تكونا أرقى من الأولى أما الفكر التجريبى فهو مجموعة القوانين السلوكية التى تنظم علاقة الفرد مع أبناء مجتمعه ، ويستفيدها اما بالتقليد والتلقين من الكبار ، واما بالتجربة المباشرة · ويطوى ابن

خلدون القول فى «الفكر النظرى» ، مشيرا الى أنه قد «تكفل بتفسيره أهل العلوم ، فلا يحتاج الى تفسيره فى هذا الكتاب » وظاهر أنه لا يريد بالفكر النظرى شيئا آخر غير الفلسفة ، التى تبحث فى الموجودات الكلية ، ولكن عصر ابن خلدون لم يكن شديد الحب للفلسفة ، ومع أن الرجل يبدو فى مقدمته بوجه عام ذا عقل فلسفى وثقافة فلسفية ، فقد عقد فصلا (الرابع والعشرين من الباب السادس) فى ابطال الفلسفة وفساد منتحلها » . ولعله رأى ذلك من حسن السياسة .

واذا كان تصور ابن خلدون للوجود سلسلة متصلة الحلقات تبدأ من المعادن وتنتهى الى عالم « الادراك الصرف والتعقل المحض وهو عالم الملائكة » مارة بالنبات والحيوان والانسان فى مختلف مراتبها ـ اذا كان هذا التصور قد جعل من الطبيعى أن يرتب درجات الفكر على النحو السابق فاننا يجب أن نلاحظ أنه يعتمد فى اثبات وجود تلك السلسلة حتى آخر حلقة من حلقاتها وهى العالم الروحانى على المشاهدة والاختبار من ناحية ، وما يسميه «الوجدان» ويساوى فى اصلاحنا الحديث « الاستبطان » الذى لا يعدو أن يكون ملاحظة باطنية ، من ناحية أخرى . وهذا ولا شك اعتراف للفكر التمييزى بمقدرته حتى على ادراك مراتب الفكر الأخرى . واذن فهو أساس كل تفكير انسانى . ولهذا قال ان هذا الفكر ، الذى يعتمد على ادراك الأسباب والمسببات ، « هو الخاصة البشرية التى تميز بها

البشر عن غيره من الحيوان ، وعلى قدر حصول الاسباب والمسببات في الفكر تكون انسانيته » .

كون هذا الفكر اذن « مرتبة أولى » لا يعنى سذاجته او حقارة شأنه ، وحسبك أن ابن خلدون يفسر به معنى « الاستخلاف فى الأرض » الوارد فى القرآن الكريم . ويهمنا على كل حال أن نبين أن ابن خلدون يربط ربطا تاما بين هذا الفكر وبين الحضارة وبينهما معا وبين الوجود المادى للانسان ، كائنا لم يتميز على غيره من الحيوانات بالقوة العضلية ولا بسلاح من جسمه يستطيع أن يدفع به عادية غيره ، ولكنه تميز « بالفكر واليد : فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر ، والصنائع تعد له الآلات التى تنوب له عن الجوارح المعدة فى سائر الحيوانات للدفاع ... واذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة وتمت حكمة الله فى بقائه وحفظ نوعه » (المقدمة ، الباب الأول من الكتاب الأول ، المقدمة الأولى فى أن الاجتماع الانسانى ضرورى) .

ولم يكن ابن خلدون عالما طبيعيا ، ولا مقدمته كتابا فى العلم الطبيعى . فلا نطمع منه أن يقدم تطويرا هاما للمنهج الاستقرائى الذى قامت عليه العلوم الطبيعية الحديثة ولكنه على كل حال يدرك أن الفحص عن « الاسباب والمسببات » قد يتناول سلسلة طويلة معقدة منها ، كما يدرك أن « الصنائع » أبدا يحصل عنها وعن ملكتها قانون

علمى مستفاد من تلك الملكة » (المقدمة ط • البيان ص ٩٧٢) • أما اذا أردت أصول المنهج التجريبى فارجع الى اواخر القرن الثانى الهجرى • تجد كيميانيا مثل جابر بن حيان يتحدث عن التجارب العلمية التى يسميها « التدريبات » فيقول ، « فمن كان دربا كان عالما حقا ، ومن لم يكن دربا لم يكن عالما ، وحسبك بالدربة فى جميع الصنائع أن الصانع الدرب يحذق ، وغير الدرب يعطل » (جابربن حيان للدكتور زكى نجيب محمود ــ ص ٥٧) أو ارجع الى اواسط القرن الثالث ، تجد أديبا «متكلما» هاوى علم ــ الجاحظ (وكانت هواية العلم سمة من سمات العصر) يتحدث عن تجاربه على الحيات (أمين الخولى : مناهج تجديد ، ص ٣٦٢) •

ودون حاجة الى تقدير مدى الشوط الذى قطعه العرب فى صياغة المنهج العلمى الاستقرائى ، نستطيع أن نلاحظ على الاقل أنهم حولوا سير التفكير العلمى من الاتجاه التأملى الذى وضعه فيه اليونان الى اتجاه آخر أكثر التصاقا « بالصنائع » ، أى بالاساليب العملية للتأثير فى المادة • ولعل كلمة « الصنعة » عندهم كانت أكثر أحتراما من نظيرتها عند اليونان • ولعل أهم ما يميز مدرسة « الفلاسفة الطبيعيين » عندهم كجابر بن حيان والرازى عن « الفلاسفة الطبيعيين » اليونان قبلهم هو أن الطبيعيين العرب كانوا أكثر اهتماما بالمشكلات العملية ، فى حين

شغل سابقوهم بالتفكير فى أصل العالم المـــادى • وربط التفكير العلمى بالصنائع أكثر من ربطه بالفلسفة أو التامل المطلق سمة من سمات الحضارات الشرقية القديمة ، لهـا جذورها فى ارتباط التفكير بالسحر ، ولعـــل الطبيعيين العرب قد تأثروا بمدرستى الاسـكندرية وحران أكثر من تأثرهم بالفلاسفة اليونان القدماء ، فقد أعادت المدرستان الشرقيتان شيئا من ذلك الارتباط القديم الى التفـــكير العلمى الذى أخذتاه عن اليونان • ولكننا لا نكاد نشـــك فى أن النزعة الواقعية التى تكون طابع الحضارة العربيــة فى شتى صورها هى التى مكنت هذا الاتجـــــاه العلمى التجريبى من النمو والازدهار ، وباعـــــدت ــ فى الوقت نفسه ــ بينه وبين السحر ، وان لم تفصل بينهما فصـلا تاما ، كما نلاحظ من كتابات جابر بن حيان فى أواخر القرن الثانى أو أوائل الثالث الهجـرى ، وابن خلدون فى أواخر الثامن أو أوائل التاسع •

على أن النزعة الواقعية فى الحضارة العربيـــة لا تعنى انكار ما وراء الحس • ان فكرة « الغيب » تلعب دورا هاما فى تفكير الانسان العربى • وقد أشرنا ، فى حديثنا عن الشعر الجاهلى ، الى تلك « الانفعالات العنيفة الملحة ــ فى قربها الشديد من الطبيعة ، وانبعاثها ، فى الوقت نفسه ، نحو عمق روحى يوجه الطبيعة وينظمهـــا » • عمق روحى حاضر أبدا ، مهيمن أبدا ، لا يتجسد قط (فحتى العربى الجاهلى لم يعرف الخشوع الحقيقى أمام صنم !) وما قلناه

عن الجانب الانفعالى من نفسية الانسان العربى يمكن أن يقال مثله عن الجانب العقلى منها . فليس الحس هو كل شيء . ولنعد مرة ثانية الى ابن خلدون . فبعد أن يفرغ من الحديث عن « مراتب الفكر الانسانى » يعقد فصلا « فى علوم البشر وعلوم الملائكة » وآخر « فى علوم الانبيـــاء عليهم الصلاة والسلام » . ويصل كلامه فى الفصلين بمـــا سبق أن قرره من اتصال حلقات الوجود ، ابتداء من المعادن الى العالم الروحانى . ويستدل على وجود العالم الروحانى « بما نجد فينا من آثاره التى تلقى فى أفئدتنا كالارادات والوجهات نحو الحركات الفعلية ، فنعلم أن هنـــاك فاعلا يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنـــــا ، وهو عالم الارواح والملائكة ، وفيه ذوات مدركة ، لوجود آثارها فينا ، مع ما بيننا وبينها من المغايرة . وربما يستدل على هذا العـــالم الاعلى الروحانى وذواته بالرؤيا ، وما نجد فى النوم ويلقى البنـــا فيه من الامور التى نحن فى غفلة عنها فى اليقظة . وتطابق الواقع فى الصحيحة منها ، فنعلم أنهـــا حق ومن عالم الحق . » وعلوم البشر كلها مكتسبة ، والشك يعرض فيها دائما ، أما علوم الملائكة فانها « حاصلة دائما مطابقة بالطبع لمعلوماتهم لايقع فيها خلل البتة » . وما دامت العوالم كلها متصلة ، « فوجـــــب من ذلك ... أن يكون للنفس الانسانية استعداد للانسلاخ من البشرية الى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتا من الأوقات وفى لمحة من اللمحات ، ثم تراجع بشريتها وقد تلقت فى عالم الملكيـــة

ما كلفت بتبليغه الى أبناء جنسها من البشر . وهذا هــو معنى الوحي وخطاب الملائكة . والانبياء كلهم مفطورون عليه كأنه جبلة لهم . ويعالجون فى ذلك الانسلاخ من الشــدة والغطيط ما هو معروف عنهم . وعلمهم فى تلك الحالة علم شهادة وعيان لا يلحقه الخطأ والزلل ، ولا يقع فيه الغلط والوهم ، بل المطابقة فيه ذاتية ، لزوال حجــاب الغيب وحصول الشهادة الواضحة عند مفارقة هذه الحــالة الى البشرية ، لا يفارق علمهم الوضوح استصحابا له من تلك الحالة الأولى ، ولما هم عليه من الذكاء المفضى بهم اليها ، يتردد ذلك فيهم دائما الى أن تكمل هداية الامة التى بعثوا لها . » (المقدمة ، ط . البيان ، ص ٩٧٩ ـ ٩٨٣)

من هنا كان هناك مصدران للعلم : العقل والشرع . وكان للعلاقة بينهما مظهران : مظهر تكامل ومظهر صراع . فأما التكامل فلأن الايمان بعلم مطلق ، « مطابق بالطبع للمعلوم » يورث تسليما صحيا بنسبية العلم البشرى كله، ومن هنا ينبعث العقل دائما لمعاودة السؤال ، ومعــاودة التفكير ، ومعاودة التجربة . وفى هذا يقول ابن خلدون : « واعلم أن الوجود عند كل مدرك فى بادىء رأيه منحصر فى مداركه لايعدوها ، والامر فى نفسه بخلاف ذلك ، والحق من ورائه . الا ترى الاصم كيف ينحصر الوجود عنده فى المحسوسات الأربع والمعقولات ، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات . وكذلك الاعمى أيضا يسقط عنــده

صنف المرئيات : ولولا ما يردهـــــم الى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة ، لما أقروا به • لكنهم يتبعون الكافة فى اثبات هذه الاصناف لا بمقتضى فطرنهم وطبيعة ادراكهم • ولو سئل الحيوان الاعجم ونطق لوجدناه منكرا للمعقولات وساقطة لديه بالكلية • فاذا علمت هذا فلعل هناك ضربا من الادراك غير مدركاتنا ، لان ادراكاتنا مخلوقة محدثة ، وخلق الله أكبر من خلق الناس ،والحصر مجهول ، والوجود أوسع نطاقا من ذلك • » (المقدمة ، ص ١٠٣٧)

هكذا يمكن أن يكون الايمان بالعلم المطلق ، وهـــو فرع عن الايمان بالوجود المطلق ، سندا للنظرة الواقعيـــة ومكملا لها ، لانه يؤدى بصاحبه الى الاعتراف بالواقع على أنه شيء مستقل عن أنظاره ، وأوسع منها • على أن ثمة أيضا مظهر الصراع بين العقل والشرع • وسيكون شاهدنا هنا من ابن خلدون أيضا ، بل من نفس الفصل الذى أخذنا منه الشــاهد السابق ، وهو الفصل الخاص بعلم الكلام فى الباب السادس من المقدمة • يقول ابن خلدون فى صدر هذا الفصل :

« ان الحوادث فى عالم الكائنات ســـواء كانت من الذوات او من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها ، بها تقع فى مستقر العادة ، وعنهـــا يتم كونها • وكل واحد من هذه الاسباب حادث أيضـــا ،

فلابد له من أسباب أخر ، ولا تزال تلك الاسباب مرتقية حتى تنتهى الى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا اله الا هو . وتلك الاسباب فى ارتقائهـــا تتفســح وتتضاعف طولا وعرضا ، ويحار العقل فى ادراكها . فاذا لا يحصرها الاالعلم المحيط سيما الأفعال البشرية والحيوانية فان من جملة أسبابها فى الشاهد القصود والارادات ، اذ لا يتم كون الفعل الا بارادته والقصــد اليه . والقصــود والارادات أمور نفسانية ناشئة فى الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضا ، وتلك التصورات هى أســباب قصد الفعل . وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات أخرى . وكل ما يقع فى النفس من التصورات مجهول سببه اذ لايطلع أحد على مبادىء الأمور النفسانية ولا على ترتيبها. انما هى أشياء يلقيها الله فى الفكر يتبع بعضها بعضا . والانسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها ... وايضــا فوجه تأثير هذه الاسباب فى الكثير من مسبباتها مجهول لانها انما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد الى الظاهر ، وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة ، «وما أوتيتم من العلم الا قليلا» . فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها والغائها جملة والتوجه الى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها لترسخ صفة التوحيد فى النفس على ما علمنا الشارع الذى هو أعرف بمصالح ديننا ، وطرق سعادتنا لاطلاعه على ما وراء الحس . قال صلى الله عليه وسلم : « من مات يشهد أن لا اله الا الله دخل الجنـــة ، » . فان وقف عند تلك

الاسباب فقد انقطع وحقت عليه كلمة الكفر . وان سبح في بحر النظر والبحث عنها وعن أسبابها وتاثيراتها واحدا بعد واحد فانا الضامن له أن لا يعود الا بالخيبة . فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الاسـباب وأمرنا بالتوحيد المطلق : قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد » .

ان القارىء لتاخذه الدهشة من أن كاتب هـذه العبارات هو نفسه الذى كتب : « على قدر حصول الاسباب والمسببات فى الفكر تكون انسانيته » ، كما يعجب لأن يكون التفكير فى الأسـباب مظنة للكفر ، ومغمزا فى التوحيد ! ولكننا نعود فنقول : ان ابن خلدون كان يكتب فى عصر أساء الظن بكل صناعة عقلية ، ولم يستبق من الفلسفة الا المنطق (وبعض الفلاسفة العرب الاولين لـم يعده من صميم الفلسفة بل آلة لها ــ انظـر : « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » لمصطفى عبد الرازق ط ٢ ص ٥٣) اذ كان ضروريا لمعرفة الحد والقسمة الخ . ، ممـا بنيت عليه كتبهم التعليمية . ولا نستبعد أن تكون التقية هى دافع ابن خلدون الى كتابة هذه العبارات الاخيرة فان منهجه عقلى محض مذنحا بمقدمته نحو الكشف عن قوانين الاجتماع البشرى لتكون أداة فى تمحيص الاخبار التاريخية قبل البحث فى الجرح والتعديل . وقد جعل قدماء المحدثين للعقل مدخلا فى تمييز صحيح الاحاديث من موضوعها، ولكن

معاصرى ابن خلدون أحلوا محل النظر العقلى فى متــون الاحاديث ما سموه بالالهام الذى يختص به أوليـــاء الله فيحكمون أن الحديث صحيح أو موضوع بمجرد التوسم والذوق وان لم ينظروا فى اسناده ٠

لماذا شعر القوم بان ثمة تعارضا بين العقل والشرع ؟ هناك الآيات المتشابهة ، وهى الآيات التى لاسبيل للعقل الى معرفة معناها ، أو التى لايمكن القطع بمعناها ، أو التى لاتفهم الا بتأويل ــ وهذه تعريفات مختلفة للمتشـــابه عندهم ٠ وقد بين القرآن الكريم نفسه أن منه المحـــكم والمتشابه : « هو الذى أنزل عليك الـــكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله والراســـخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ، ومـــا يذكر الا أولو الالباب » (آل عمران ٧) والايات المتشابهة تشمل بعض أوصاف اليوم الاخـــــر ، والايات التى يوهم ظاهرها التشبيه ، كقوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » وقد كان موقف المسلمين فى الصدر الاول هو ترك النظر فى هذه الايات وتفويض علمها الى الله تعالى ، ومعظمهم قرأوا الاية على هذا المعنى بالوقوف بعد لفظ الجـلالة ٠ وكان طبيعيا ألا يشتغلوا عن المحكم بالمتشـــابه ٠ ولكن الحياة العقلية تغيرت حين أصـــبح العلم ــ بحكم التطور

الطبيعى ـ صناعة ، وحين تكلم فى تفسير الآيات أقوام من السريان وغيرهم كان الجدل فى المعتقدات الدينية سمة مميزة من سمات ثقافتهم . وهنا ظهر المعتزلة الذين سبقت الاشارة اليهم فى فصل « الدين » ، ليردوا ـ من ناحية ـ هجمات الطاعنين على الاسلام ، ويبطلوا ـ من ناحية أخرى ـ تأثير القصاص الذين أحالوا الدين فى نظر أكثر العامة الى مجموعة من الاساطير ، وكلا الفريقين خاضوا فى الآيات المتشابهة ، فلم يكن بد للمعتزلة من أن يتعاطوا تفسيرها بمنهج عقلى دقيق . وكان جهد المعتزلة فى هذا الباب من جنس جهد النحاة مثلا فى بابهم ، فكل حاول ـ حين اتسع نطاق الحضارة العربية وكادت عناصرها تذوب فى خضم حضارات الشرق الاوسط القديمة المتنوعة ـ أن يضبط هذه العناصر بقوانين عقلية تحفظ لها مقوماتها الاساسية . ولقد بان تأثير المعتزلة فى عصرهم ـ ولمدى قرون طويلة ـ ضخما ، ووافقهم الكثيرون على تأويل المتشابه ، ومن هؤلاء النووى (ق٧) أحد شراح مسلم ، الذى قال انه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق الى معرفته . وقبل كثير من تأويلات المعتزلة ، وخصوصا فى الآيات التى يدل ظاهرها على التشبيه .

ولكن معظم أهل السنة ظلوا يقولون بأن من المتشابه قسما لا يمكن الوقوف على معناه • واشتد الخلاف بينهم وبين المعتزلة فى مسألتين على الخصوص : وهما : «صفات الله » ، كالسمع والبصر والقدرة ، هل هى نفس الذات أم غير الذات ؟ و « خلق الأفعال » ، هل العبد يخلق أفعاله بنفسه أم الله يخلقها فيه ، والمسألة الأولى تبدو لاهوتية صرفة وليس من السهل تحديد ما يدل عليه موقف كل من الطرفين فيها ، أما المسألة الثانية فارتباطها بالسياسة واضح ، وقد تقدمت الاشارة اليه فى فصل « الدين » • ومع اشتداد العسيف السياسى والمظالم الاجتماعية أصبح الايمان الساذج بالقضاء والقدر بلسما لجراح المحزونين ، وأخلى الاعتزال مكانه فى قيادة الفكر العربى للتصوف •

لا جرم لجات النفس العربية ، حين صدمها الواقع ، الى الجانب الآخر من تصورها للكون ، الى فكرة الغيب والايمان بالمطلق ومحاولة الفناء فيه • ولكن هذا التحول كان ـ رغم كل شىء ـ شاهد حيوية عجيبة • معجزة حضارة تستطيع أن تتشرنق ـ بدلا من أن تموت • تستطيع أن تتحمل المرض الطويل ، ويظل جهازها سليما • فالأمم ، كالأفراد ، لابد أن تكون فى قمة صحوتها

لتؤمن بقدرتها على التحكم فى الواقع ايمانها بأن للواقع امتدادا يفوق مدى قدرتها • أو كما قال الجاحظ • « والمصيب الذى يجمع بين تحقيق التوحيد واعطاء الطبائع حقائقها من الاعمال • ومن زعم أن التوحيد لا يصح الا بابطال حقائق الطبائع ، فقد حمل عجزه على الكلام فى التوحيد • وكذلك اذا زعم أن الطبائع لا تصح اذا قرنتها بالتوحيد ، ومن قال فقد حمل عجزه على الكلام فى الطبائع » . (الحيوان ٢/٤٨ ، أمين الخولى : مناهج تجديد ٣٦٠) •

بين الماضى والمستقبل

سبق أن وصفنا الشعوب العربية التى تعيش اليوم بأنها « عربية جديدة » ونعنى بذلك شيئا أكثر من أنها شعوب تعربت بأعين التاريخ . فهى الشعوب العربية اليوم فعلا ، ووجودها نفسه يوضح مفهوم العروبة أكمل توضيح .

شعوب عربية سمراء وسوداء وبيضاء ، فى كل شعب منها بقايا من حضارة أو حضارات قديمة ، فلعل فى مجموعها ، أكثر من أى مجموع بشرى ، نماذج من كل حضارات العالم . ولها مع ذلك وحدتها الحضارية التى تجعل التفاهم يسيرا بين رجل من أقصى العراق ورجل من أقصى المغرب . ومفهوم العروبة كما رأيناه يتسع ليشمل كل الأجناس ، وكل الحضارات ، وكل المعتقدات ، ثم يغيرها ، ويتغير بها ، دون أن يمس هذا التغير جوهره الذى يقوم على واقعية تعلم أن الواقع ، آخر الأمر ، غير محدود .

وكما يوضح وجود الشعوب العربية مفهوم العروبة ، فان ادراكها لمفهوم العروبة يساعدها أيضا فى أن تحدد وجودها . ان هذا الوجود ثمرة لتاريخ طويل . تاريخ أمة

عاشت أقرب الى البداوة بين أكبر حضارتين انتهى اليهما تطور الانسان فى تاريخه القديم · ولم تكن ، مع تبدبها ، بمعزل عن هاتين الحضارتين . بل ان كل عناصرهما المهمة نفذت اليها بقدر محسوس . ثم انطلقت هذه الأمة ـ ولم تكد تعرف معنى الوحدة ـ حاملة الدعوة الى وحدة عالمية · وانتشرت فى قلب العالم فتلقفت الشعوب دعوتهـــا · أكانت فى ذلك ككل امبراطوريات العـــالم القـــديم ؟ لا ، فالامبراطورية الفارسية أو الهلينية أو الرومانية كانت على رأسها أرستقراطية صورت لشعوبها أن شعوب العالم برابرة ، فلم تستطع ، فى أحسن الظروف ، الا أن تبعث بجاليات وتقيم مراكز ثقـافية فى البـلاد المفتوحة · أما العرب فكانت أرستقراطيتهم أضعف من أن تقنعهم بهذا الزعم ، أو تقنعهم به طويلا · ومن هنـا لم يقنع العـرب بجاليات أو مراكز ، بل امتزجوا بالشعوب التى تلقتهـم مرحبة بخلاصها من نير مستبديها (انظر : برنارد لويس: العرب فى التاريخ ، الفصل الثالث « عصر الفتوح ») ·

سرعـان ما تفككت الامبراطورية وقامت حـكومات اقليمية ، ولكن الوحدة الحضارية بقيت ، ترعاها الشعوب نفسها ، وخضعت هذه الشعوب لنظم اقطاعية على رأسها

عســكرية تركيــة حافظت على طبقيتها ، فلم تقبل الثقافة العربية التى كانت قد أصبحت ثقافة الشعب ، الا الدين فقد اعتنقته ـ ظاهرا على الأقل ـ واستغلته لابقاء سيطرتها على الجماهير ٠

وعلى هذا وجد الاستعمار الغربى الشعوب العربية ، فكان موقفه منها موقف الامبراطوريات القديمة من الشعوب التى غزت أرضها : نظر اليها على أنها جماعات من البرابرة ، وأرسل اليها جاليات ، وأقام فيها مراكز ثقافية ، وكان ذلك هو كل ما يحتاج اليه ليمارس استغلاله لها ٠ وبالعزة الامبراطورية القديمة نفسها قال انه مدن هذه الشعوب ٠ وتلقف كتــاب عرب مخــدوعون أو مخادعون هذه الدعوى فاعتبروا بداية عصر الاستعمار الغــربى فى بلادهم بداية عصر النهضة ! ولم يسألوا أنفسهم : كيف ينهض مغلوب على أمره ؟ ان البلاد العربية لم تنهض حين تعلمت قلة من أبنائها تقليد السادة الغربيين ٠ لقد بدأت النهضة العربية منذ سنوات قليلة فقط ، حين بدأ العرب يمسكون مصيرهم بأيديهم ٠

لم يكن عصر الاستعمار فى تاريخ العرب الا صــدمة نبهتهم الى الواقع الذى كادوا ينسونه ، كالصدمة الكهربية تعيد الى النبض قلبا كاد أن يتوقف الى الأبد ٠ ولم يكن فى

تاريخ الحضارة العربية الا عصر احتكاك ، بداية للنهضة ، كاستعمار العرب لجنوب أوربا بالنسبة لعصر النهضة الأوربية ٠

وفى مواجهة هذه الصدمة يعنينا على الخصوص أن نشير الى موقف رجال الدين والى موقف الادباء . لقد دعا علماء الحملة الفرنسية شيوخ الأزهر لمشاهدة بعض التجارب الكيميائية فأشار الجبرتى الى هذه الحادثة واصفا ما رآه بأنه فوق ماتعيه عقول أمثاله ٠ ولكن الدعوة قامت من داخل الأزهر نفسه بعد أقل من نصف قرن ، واستمرت على يد الشيخ محمد عبده ، لادخال العلوم الحديثة فى مناهجه الدراسية ٠ وتناول الشيخ محمد عبده (م١٩٠٥) فكرة القضاء والقدر ، التى أدت ببعض رجال الدين فى عهود الانحدار الى تعطيل الأسباب، فأوضح أن الايمان الصحيح بالقدر يعنى الايمان بأن ارادة الانسان وفكره متأثران بظواهر الوجود . واذا فلا تناقض بين الايمان الصحيح بالقدر وبين البحث عن الأسباب .

أما الأدباء المعاصرون فقد كان التأثير الأول للصدمة عندهم هو الاعجاب بالحضارة الأوربية اعجابا يمازجه الخوف من أن يفقد شعبهم فضائله القومية فى اتصاله بهذه الحضارة . وفى كثير من الأعمال الأدبية لهذا الجيل من الكتاب الذين يمثلون الأدب العربى المعاصر فى بحثه عن قيم حضارية جديدة ، نجد صورة البطل المثقف الذى يذهب

الى اوربا ، ويتشرب حضارتها بعد احساس أليم بالغربة ، ثم يعود الى وطنه فيجد نفسه غريبا مرة أخرى ! هذان اللونان من الصراع يمثلان الفكرة المحورية فى « عصفور من الشرق » لتوفيق الحكيم ، و « قنديل أم هاشم » ليحيى حقى ، و « أبو الفوارس » لمحمد فريد أبو حديد ، بالرغم من أن هذه الرواية الأخيرة قد اتخذت قصة « عنترة » الفارس العربى الجاهلى محورا للتعبير عن هـذه الأزمة الحديثة .

ان الحضارة العربية الجديدة لم تولد بعد . ولكنها فى المخاض .

وربما استطاع الانسان العربى أن يستأنف مجـد ماضيه ! وربما اسـتطاع أن يتـابع فى عالم اليوم ذلك الدور الذى نهض له فى العالم القديم : تحطيم السدود بين الحضارات والشعوب ، واقامة مجتمع من بنى الانسان ، فى هداية ا

الفهرس

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر
بالقاهرة

المكتبة الثقافية

أول مجموعة من نوعها
تحقق اشتراكية الثقافة
تيسر لكل قارئ أن يقيم
في بيته مكتبة جامعة
تحوي جميع ألوان المعرفة
بأقلام أساتذة ومتخصصين

●



اهتم الدكتور شكري محمد عياد (و ١٩٢١) بالدراسات المقارنة فنال درجة الدكتوراه في الآداب من جامعة القاهرة عن رسالته « كتاب الشعر لأرسطو كما عرفه المسلمون وتأثيره في أدب العربية » (١٩٥٣) .

وقدم دراسة عن « البطل في الأدب والأساطير » (١٩٥٩) ربط فيها بين الدراسات الانثروبولوجية والفلكلورية والنفسية والنقدية . « والحضارة العربية » محاولة جديدة للربط والتفسير في اطار الفكر المعاصر . والدكتور شكري محمد عياد يشغل الآن وظيفة استاذ مساعد للأدب الحديث في كلية الآداب بجامعة القاهرة .

طبع بمطابع الدار